Imperialiter

L'eschatologie impériale du souverain

L'escatologia imperiale del sovrano

a cura di

Annick Peters-Custot, Fulvio Delle Donne





Imperialiter

4

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del "doppio cieco" (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell'ambito di un'ampia cerchia internazionale di specialisti.

In copertina: Oxford, Corpus Christi College, ms. 255 A, c. 7*r*. Gioacchino da Fiore, *Liber figurarum*, il drago scarlatto con le sette teste del Libro dell'Apocalisse

L'eschatologie impériale du souverain

L'escatologia imperiale del sovrano

a cura di

Annick Peters-Custot, Fulvio Delle Donne



Basilicata University Press

L'eschatologie impériale du souverain = L'escatologia imperiale del sovrano / a cura di Annick Peters-Custot, Fulvio Delle Donne. – Potenza: BUP - Basilicata University Press, 2023. – 156 p.; 24 cm. – (Imperialiter; 4)

ISSN: 2785-7905
ISBN: 978-88-31309-26-4

940.1 CDD-23

Università degli Studi della Basilicata
Biblioteca Centrale di Ateneo
Via Nazario Sauro 85
I - 85100 Potenza
https://bup.unibas.it

Published in Italy
Prima edizione: novembre 2023

SOMMARIO

PATRICK BOUCHERON
ANNICK PETERS-CUSTOT

Introduction. L'Empire, un droit sur le temps?

La question qui constitue le titre de ce propos introductif est inspirée par un article de Gilbert Dagron: «L'œcuménicité politique. Droit sur l'espace, droit sur le temps»[1] dans lequel le grand byzantiniste français opère une bascule, sur laquelle on reviendra, entre universalité et œcuménicité, en faisant équivaloir cette bascule à un transfert de l'objet des droits souverains, de l'espace au temps. C'est spécifiquement la substitution d'une emprise chronologique à une emprise territoriale que nous appellerons «eschatologie impériale». Il nous faut à l'évidence commencer par expliciter ce propos sibyllin et cette mystérieuse équivalence.

Dans l'imaginaire commun, l'Empire se conçoit comme une entité politique et territoriale de grande dimension – définition fadement quantitative qui conduit à le confondre, à l'époque contemporaine, avec n'importe quelle «grande monarchie» ne serait-ce que parce que certains souverains tout neufs ont créé cette confusion, à commencer par Napoléon – ou, de manière sans doute un peu plus consistante, comme une entité universelle. C'est donc bien souvent par une donnée spatiale – éventuellement précisée par quelques sous-critères: un territoire transmaritime, ou la pluralité interne des régions, des groupes de populations voire des systèmes politiques insérés dans le domaine im-

[1] G. Dagron, *L'œcuménicité politique. Droit sur l'espace, droit sur le temps,* dans *Byzantium as oecumen / Τὸ Βυζάντιο ὡς οἰκουμένη,* cur. E. Chrysos, Athènes 2005 (National hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Researche, International Symposia, 16), pp. 47-57, repris dans Id., *Idées byzantines*, I, Paris 2012 (Bilans de recherche, 8), pp. 405-414.

périal[2] – que se distingue l'Empire de toute autre catégorie de construction politique, et en particulier, aux époques médiévale et moderne, de son pendant, le royaume, une entité politique au territoire fini. Bien entendu, même au temps de sa splendeur et de ses ambitions de gouverner l'entier *oikouménè*, l'Empire romain lui-même, l'hyper-modèle des Empires chrétiens médiévaux et modernes, n'a jamais prétendu gouverner effectivement l'entièreté du monde connu, mais du moins a-t-il durant un temps proclamé son ambition de recouvrir de sa domination unique l'intégralité du monde. L'universalité impériale était donc un horizon territorial de gouvernement que la décision de ne plus croître par conquête, au milieu du IIe siècle, dut faire muter pour continuer d'exister. L'évident contraste entre l'horizon universel et la réalité limitée du territoire impérial, bordé de constructions politiques qui étaient parfois elles-mêmes impériales (en particulier l'Empire du Grand Roi de Perse et, plus tard, le Califat) et auxquelles les promoteurs de la supériorité impériale romaine reconnaissaient à la fois l'existence et la grandeur, cet évident contraste pose un problème de compatibilité entre la prétention projetée et le réel en acte ici et maintenant, une tension qu'il est possible de résoudre de plusieurs manières non exclusives: d'une part, en définissant l'universalité territoriale de l'Empire comme un horizon pris en charge par l'empereur, c'est-à-dire comme un destin, voire une fatalité – c'est le sens de la définition de la mission impériale posée par l'auteur, probablement Photius, de ce qui est le premier texte définissant juridiquement les pouvoirs dans l'Empire byzantin, l'*Eisagôgè* (introduction juridique) des *basileis* Basile, Léon et Alexandre, à la fin du IXe siècle[3]; d'autre part, en le con-

[2] On renvoie à la définition classique de l'ouvrage fondateur de l'impériologie, J. Burbank - F. Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton 2010, trad. française: *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris 2011: L'Empire «est un vaste ensemble politique expansionniste ou qui se souvient de son expansion passée et qui incorpore de nouveaux peuples en maintenant hiérarchie et distinction entre eux».

[3] *Épanagôgè (ou Eisagôgè) des empereurs Basile, Léon et Alexandre*, rédigée entre 879 et 886, éditée dans *Jus Graecoromanum*, éd. P. et J. Zépos, II, Athènes 1931, pp. 240-243, ici Titre II (*De l'empereur*), ch. 2: «Le but de l'Empereur est de conserver et de sauvegarder par sa vertu les biens pré-

sidérant comme une organisation hiérarchisée du monde dans laquelle les entités factuellement extérieures à l'Empire – souverains, cités, royaumes – sont en réalité sous son autorité bienveillante, c'est-à-dire sous celle de l'empereur[4]: l'Empire serait alors comme un centre magnétique déterminant des champs de force de degrés divers en fonction d'une proximité moins géographique que réticulaire liant les souverains entre eux[5] ou, autre image, comme une entité couronnant une hiérarchie de constructions politiques en fonction d'un gradient souple d'appartenance[6]: en bref l'Empire est alors une vision du monde hiérarchisé, organisé et harmonieux, un *cosmos* qui fait face au désordre du *chaos*.

Dans chacune de ces deux manières de contourner le paradoxe sans créer de déni de réalité, la question de l'espace est résolue par l'entremise du temps, invoqué ou nié: comme horizon, l'Empire est un à-venir; comme vision du monde, l'Empire définit l'organisation du temps actuel, du «temps qui reste» comme dirait Giorgio Agamben[7]. Un temps qui reste qui, contrairement à la fin des temps prophétisée, est en acte ici et maintenant en

sents, de recouvrer par une application vigilante les biens perdus, d'acquérir par de justes victoires et par son zèle les biens manquants». Par «biens», on entend très largement les territoires. Bien présent, perdu ou manquant, tout territoire est l'objet de l'appropriation par le *basileus*, tout l'*Oikouménè* relève de l'Empire romain d'Orient, ce qui porte le risque de la confusion entre universalité et impérialisme. Cette préservation et ces captations ne constituent pas des missions ou des devoirs de l'empereur – qui pourrait être assez présomptueux pour imposer une liste de devoirs au *basileus*? c'est plutôt qu'il est dans la nature du pouvoir impérial de procéder à la défense et à la conquête des territoires, qui expriment la *basiléia* sans quoi «le caractère impérial, selon les anciens, s'altère».

[4] Dagron, *L'oecuménicité politique* cit., p. 412.

[5] On tire cette image de: *Political Culture in the Latin West, Byzantium and the Islamic World, c. 700-c. 1500. A Framework for Comparing Three Spheres*, cur. C. Holmes, J. Shepard, J. Van Steenbergen, B. Weiler, Cambridge 2021, Introduction, p. 13.

[6] Voir L. Gerbier, *Les raisons de l'Empire. Les usages politiques de l'idée impériale en Europe*, Paris 2016.

[7] G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Turin 2000, trad. française J. Revel: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'*Épître aux Romains, Paris 2000. On utilise ici l'édition de Poche de chez Payot & Rivages, Paris 2004.

tant que circonscrit d'un côté par l'événement messianique par excellence, la Résurrection du Christ, et de l'autre par la fin des temps[8]; un «temps de la fin» d'autant plus difficilement conceptualisable qu'il n'entre pas dans la formalisation du temps par la schématisation spatiale, c'est-à-dire selon la ligne linéaire de la frise chronologique[9].

Horizon, fatalité ou croyance, l'Empire ne serait donc pas un «royaume en grand» ni une idéologie virtuelle, mais la manière efficace d'articuler des droits sur l'espace, propres aux gouvernements, à des droits sur le temps, propres à la conception chrétienne de l'histoire fondée par saint Paul, dans laquelle le temps messianique est à la fois en acte et à venir. L'efficacité de l'Empire chrétien, telle qu'elle a été perçue et identifiée par les souverains, et appréciée comme récupérable pour leur propre horizon de gouvernement, est donc intrinsèquement associée à la dimension eschatologique du temps chrétien et des pouvoirs, bien réels, qui le remplissent durant leur temps.

C'est ce transfert de l'espace au temps, de l'universalité à l'œcuménicité qui caractérise une des composantes de l'«impérialité seconde»[10] que se proposent d'analyser les contributions de ce quatrième dossier issu du programme de recherche *Imperialiter. Le gouvernement et la gloire à l'échelle des royaumes chrétiens d'Occident, XIIe-XVIIe s.*[11] et de la rencontre scientifique organisée, en octobre 2019, au Collège de France, par les auteurs de ces lignes sous le titre *L'eschatologie impériale du souverain*. Assez curieusement, ce thème n'avait pas été anticipé lors des réflexions préalables à la construction de ce programme de recherche, mais il est sorti des

[8] *Ibi*, p. 110.

[9] *Ibi*, pp. 112-116.

[10] Sur ce concept opératoire on renvoie à A. Peters-Custot, *Le royaume normand de Sicile, cas d'école de l'impérialité royale?,* dans *Gli spazi del potere. Strategie e attributi dell'imperialità - Les espaces de la puissance. Stratégies et rythmes de l'impérialité.* cur. C. Leveleux-Teixeira et F. Delle Donne, Basilicata University Press 2023 (*Imperialiter*, 3), pp. 23-47.

[11] On renvoie à la présentation de ce programme dans le carnet *À l'école de l'Italie*, de l'École française de Rome (https://efrome.hypotheses.org/718) ainsi qu'aux premiers volumes de dossiers issus de ce programme et publiés à la BUP (Basilicata University press) dans la collection *Imperialiter* (https://web.unibas.it/bup/omp/index.php/bup/catalog/series/imperialiter).

eaux lors des rencontres scientifiques qui avaient précédé celle du Collège de France. Pourtant, la construction chrétienne du monde a d'emblée ou presque associé l'Apocalypse et l'Empire[12]. Tant que l'interprétation littérale de l'*Apocalypse*, explicitement dirigé contre Rome, eut court, il ne fut pas possible de produire un discours chrétien autre que très hostile à l'égard de l'Empire, ou du moins indifférent, puisque de toute façon la Parousie était proche et que le «temps qui restait» ne devait pas durer[13]. Mais peu à peu, l'espérance eschatologique, fondamentale au début, s'estompa pour donner naissance à une théologie politique messianique et favorable à l'Empire romain, qui joua d'abord de la coïncidence chronologique entre la naissance de l'Empire augustéen et l'Incarnation pour justifier le premier par la seconde, tout en séparant l'empire des hommes du royaume de Dieu dans une stratégie de distinction des champs entre le terrestre et le spirituel, entre l'*imperium* et le *regnum,* démontrant ainsi que le christianisme n'était pas corrosif pour l'Empire. La réhabilitation de l'empereur dont la présence est nécessaire à l'accomplissement de la Parousie donnait de ce fait, d'un coup, un autre sens à l'horizon théologique de l'empire, et concédait à l'impérialité une efficacité politique considérable propice à son appropriation par les souverains non impériaux dont l'inscription dans le temps chrétien était la seule vraie gloire. La société chrétienne, née apocalyptique, devenait eschatologique[14].

[12] On se permet de renvoyer à A. Peters-Custot - C. Leveleux-Teixeira, *Introduction* dans *Il sovrano e la Chiesa / Le souverain et l'Église*, cur. F. Delle Donne, A. Peters-Custot, Basilicata University Press 2022 (*Imperialiter*, 1), pp. 7-21.

[13] Voir F. Paschoud, *La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine,* dans *L'Apocalypse de Jean, Traditions exégétiques et iconographiques, IIIe-XIIIe siècles.* Actes du colloque de la fondation Hardt, 29 février – 3 mars 1976, cur. Y. Christe, Genève 1979 (Études et documents publiés par la section d'histoire de la faculté des lettres de l'Université de Genève, 11), pp. 31-72; et H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IVe-Ve siècles)*, Paris 1996 (Études augustiniennes. Antiquité, 145).

[14] M. Senellart, *Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre. BUCEMA», Hors-série 7 (2013) (http://journals.openedition.org/cem/12872).

L'eschatologie est par conséquent proprement le lieu où s'articulent l'horizon théologique et l'efficacité politique, elle est donc au cœur de l'appropriation de l'impérialité par des constructions et des souverains non impériaux. Elle met à distance la question spatiale pour arrimer la rationalité de gouvernement à celle, théologico-politique, de l'emprise sur le temps. Chaque souverain qui se présente comme un empereur prend place dans la chaîne de succession des empires qui préparent, dans notre temps, messianique et apostolique, le temps de l'Apocalypse prophétisé. Chaque souverain impérial, qu'il porte ou non le titre d'empereur, a en ligne de mire la gloire en acte que colporte toute *translatio imperii*. L'eschatologie, comme la gloire – et on renvoie ici au dernier dossier à paraître du programme *Imperialiter* – est une affaire de temps, qui a à voir avec l'astre solaire.

Creusons en effet la question de la bascule de l'espace au temps: Gilbert Dagron, en Byzantiniste, se proposait de la situer pour le monde byzantin dans une ville impériale, Constantinople pour une raison géographique qui a aussi à faire avec le temps: Constantinople sur le Bosphore est d'Orient et d'Occident, elle tient les deux par la grâce de la course du soleil. «Être œcuménique, ce n'est pas étendre l'Empire aux limites du monde, c'est le penser dans sa globalité […] et ne reconnaître comme légitimes que les frontières intérieures, celles des différentes ethnies soumises à un même pouvoir; c'est dépasser le clivage orient/Occident, symbolique de bien des manières, mais d'abord parce qu'il décrit la course du soleil et donne à l'espace la continuité du temps et au temps l'immensité de l'espace»[15].

Voilà donc le lien entre l'universalité, le temps, l'eschatologie et la gloire; voilà ce qui explique le succès c'est-à-dire l'efficacité reconnue de l'image solaire dans le discours sur le souverain: il est à la fois un signe de l'universalité spatiale du gouvernement, et celui de l'œcuménisme temporel de la domination. Ce qui fait que la sentence si fameuse – et si flatteuse – sur l'Empire de Charles Quint, sur lequel le soleil ne se couche jamais, est performante parce qu'elle unit la dimension territoriale de l'universalité impériale à la dimension temporelle de la permanence impériale. C'est un empire qui n'a de fin ni spatiale ni temporelle: il est pleinement dans l'eschatologie, c'est-à-dire dans le temps de la fin.

[15] Dagron, *L'oecuménicité politique* cit., p. 413.

Bien avant Charles Quint et, après lui, le Roi-Soleil, la métaphore solaire avait été, depuis les panégyriques impériaux romains, privilégiée pour illustrer le rayonnement impérial, y compris après la fin de l'Empire en Occident, dans les royaumes germaniques[16] et, aux XIIe et XIIIe siècles, dans le royaume de Sicile[17] (entre autres exemples). L'image solaire du roi rejoint son autorité législative pour faire du souverain un administrateur temporaire du monde dans le temps messianique, dans l'attente du vrai soleil de justice, le Christ. Si l'empereur n'est forcément qu'un astre secondaire par rapport au Christ, «lumière du monde», sa luminosité est plus performante que celle de l'astre solaire car lui, au moins, ne se couche jamais[18]: son efficace est celle de la permanence.

La puissance eschatologique du pouvoir impérial est donc fondamentale dans l'attractivité de l'Empire pour les autres types de souverains chrétiens, rois et papes. Elle formule une perspective qui est aussi une attente et une promesse, et elle est constitutive de la gloire du pouvoir comme appropriation du temps. À partir de là, la gloire du souverain est concentrée dans une projection dans l'avenir qui est lecture du passé, car elle accomplit des signes annonciateurs: prophétie, messianisme, mission théologico-politique, le tout contracté dans le temps messianique dé-

[16] G. Bührer-Thierry, *Lumière et pouvoir dans le haut Moyen Âge occidental: célébration du pouvoir et métaphores lumineuses*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge », 116-2 (2004), pp. 521-556 (https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_2004_num_116_2_9333).

[17] Sur le préambule «solaire» de Roger II pour les Assises d'Ariano (vers 1140) et ses sources byzantines, voir C. Rognoni, *Donazioni e ricompense: la retorica bizantina al servizio del potere normanno*, dans *Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam*. Atti del Convegno internazionale (Palermo, 19-20 Aprile 2007), cur. M. Re et C. Rognoni, Palerme 2009, (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici «Bruno Lavagnini», Quaderni, 17) pp. 203-217; le thème solaire associé à l'empereur est un lieu commun de l'*ars dictaminis* élaboré dans l'entourage de Frédéric II, mais plus étonnante est sa récupération dans une lettre écrite pour le compte de l'empereur Paléologue Andronic II en 1282 à Constantinople et adressée à Gênes, qui montre une chancellerie impériale byzantine à l'affût des modes occidentales dans la rhétorique épistolaire latine: voir B. Grévin, *La correspondance en latin entre Byzance et l'Occident au XIIIe siècle. Vieilles questions et nouvelles pistes*, dans *Byzance et l'Occident* IV. *Permanence et migration*, cur. E. Egedi-Kovacs, Budapest 2018, pp. 133-161.

[18] Bührer-Thierry, *Lumière et pouvoir* cit., p. 546 et note 128.

fini par saint Paul[19]. La qualité impériale du pouvoir a cette efficacité de fixer un horizon et de faire glisser le présent dans l'attente. Sa gloire n'est donc pas, par nature, fondée sur la puissance brute et actuelle, mais sur sa capacité réalisatrice qui peut passer, au prix d'un paradoxe qui n'est qu'apparent, par la renonciation au pouvoir. Car de la correction du souverain, pouvoir politique éminent du parrhèsiaste et dont seul a droit celui qui, soumis à l'ascèse totale, et devenu le *holy man* cher à Peter Brown[20], a renoncé à tout pouvoir[21], jusqu'au retrait fortement eschatologique de Benoît XVI quittant sa fonction pontificale de manière préméditée et théologiquement fondée[22], c'est dans le «grand refus» du pouvoir, dont on se dépossède au profit du Christ, que se gagne la plus remarquable couronne de gloire impériale. Et à ceux qui ne renoncent pas au pouvoir, éternels seconds dans le rang de la vertu, comme le roi Robert le Sage resta pour toujours second derrière son frère saint Louis de Toulouse, la soumission aux lois de ceux qui renoncent est un «geste vraiment impérial»[23],

[19] Agamben, *Le temps qui reste* cit., pp. 105-121.

[20] P. Brown, *The Rise und Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 80-101.

[21] On renvoie à l'ouvrage *Liberté de parole. Les élites savantes et la critique des pouvoirs, Orient et Occident, VIIIe-XIIIe siècle*, cur. M. Abbès et M.-C. Isaïa, Turnhout, 2022, et en particulier V. Déroche, *La liberté de parole de Théodore Stoudite (759-826)*, pp. 93-104; R. Benoît-Meggénis, *La critique politique des moines dans l'empire byzantin IXe-XIIIe siècle). La liberté de parole au service de l'autorité impériale*, pp. 345-360; et B. Grévin et A. Peters-Custot, *Liberté de parole. Éléments de conclusion*, pp. 411-426.

[22] G. Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Bari 2013, trad. française J. Gayraud: L*e mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, Paris 2016.

[23] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, pp. 122-124 et en particulier p. 123, avec citation de la *Vie du patriarche Euthyme* narrant l'épisode pendant lequel le *basileus* Léon VI le Sage, opposé au patriarche Nicolas Mystikos sur la question de son quatrième mariage, avec Zoé Karbonopsina, et que le patriarche de Constantinople juge non-canonique, se soumet à ce dernier qui lui bloque, en silence, l'entrée de Sainte-Sophie pour la Célébration de la Fête des Lumières (l'Épiphanie) le 6 janvier 907. Cette soumission est explicitement célébrée par l'hagiographe comme «quelque chose de vraiment impérial»: « (…) la leçon institutionnelle est limpide: en ce point précis s'éprouvent

sur le modèle de Théodose face à Ambroise de Milan, dans la *Vie* grecque de ce dernier[24]. Le souverain pénitent est aussi une figure de l'eschatologie impériale[25].

Ce n'est donc pas une surprise si, au vu de ces éléments, la dimension eschatologique du pouvoir impérial a paru un point nodal de la réflexion sur le pouvoir monarchique et impérial aux époques médiévale et moderne. L'eschatologie transmettait un indépassable et unique «supplément d'âme» consubstantiel à l'aura messianique, prophétique et, pour le dire clairement, christique que l'impérialité concédait aux souverains. L'eschatologie ne contribue donc pas uniquement à dresser le portrait du parfait quoique à-venir monarque impérial et pseudo-impérial, inséré dans la chaîne des temps pour accélérer la résorption millénariste du mystère du mal, mais elle définit de manière particulièrement créative la rationalité théologico-politique de l'impérialité aux époques médiévale et moderne.

la légitimité du souverain et la nature de son pouvoir par rapport au pouvoir spirituel. Un coup de force, toujours possible, le ferait tomber dans l'"arbitraire", la "tyrannie" et le sacrilège, tandis que son repentir, quel que soit son péché, lui évite paradoxalement l'humiliation et fonde sa légitimité (…) Et lorsqu'une "économie" sur le problème des quatrièmes noces est acceptée par le successeur de Nicolas Mystikos, Euthyme, en 907, Léon VI prend jusqu'à sa mort en 912 la pose du pénitent. Aux jours de fête habituelle, il est présent dans l'église, mais "en deçà des saintes barrières du chancel" – c'est-à-dire sans pénétrer dans le sanctuaire –, debout et pleurant» (Dagron, *Empereur et prêtre* cit., p. 124).

24 Sur la construction du rapport de force entre Ambroise et l'empereur Théodose, propre à la *Vie* grecque d'Ambroise, sur ce point passablement autonome de la tradition latine créée par Paulin, voir P. Boucheron, *La trace et l'aura. Vies posthumes d'Ambroise de Milan (IVe-XVIe siècle)*, Paris 2019, pp. 158-159. L'histoire ne se répète pas mais franchement bégaie, à dessein évidemment, et l'épisode fameux, répété à Constantinople, est également présent lors de la célèbre pénitence de l'empereur Henri IV devant le pape Grégoire VII à Canossa: *ibi*, pp. 153-159.

25 On se permet de renvoyer également à *Il sovrano e la Chiesa / Le souverain et l'Église* cit., et en particulier aux chapitres de Philippe Blaudeau (*Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique [379-565]*, pp. 23-36) et de Fanny Madeline (*Résistances et actes de soumission des rois d'Angleterre aux souverains pontifes, de Guillaume le conquérant à Jean sans Terre [1066-1216]*, pp. 37-52).

Gaelle Bosseman

Usages et fonctions de l'eschatologie monastique dans le discours royal puis impérial ibérique: le tournant des XIe-XIIe siècles

Uses and Functions of Monastic Eschatology in the Royal and Imperial Iberian Discourse: The Turning Point of the 11th-12th Centuries

Abstract: While the political and ideological uses of eschatology in the Byzantine, Carolingian or Ottonian worlds are well studied, the adaptation of these discourses in the Iberian Peninsula is generally little known. This article examines the link between the adoption, at the end of the eleventh century, of the title of emperor by the kings of Castile-León and their political uses of a prophetic and apocalyptic discourse to legitimize the war against Islam until the 13th century. Unlike Carolingian or Byzantine constructions, the mechanisms of legitimation and exaltation of the Iberian rulers do not employ the legend of the Last Emperor. The 12th century chronicles instead continue to emphasize the figure of the penitent king, pious and respectful of the Church, in close connection with a monastic conception of eschatology which has been a major dimension of discourse of royal legitimation since 711.

Keywords: Last Emperor; Apocalypse; Crusades; Prophecies; Political Discourse.

Les utilisations politiques et idéologiques de l'eschatologie dans les mondes byzantins, carolingiens ou ottoniens sont bien connues: l'assimilation du souverain à l'empereur romain qui «retient» l'Antichrist et la fin du monde d'après la Deuxième Épître aux Thessaloniciens a été utilisée de longue date pour exalter les figures impériales[1].

[1] F. Paschoud, *La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine*, in *L'Apocalypse de Jean : traditions exégétiques et iconographiques, IIIe-XIIIe siècle.* Actes du Colloque de la Fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976, cur. Y. Christe, Genève

La déclinaison de ces discours dans la péninsule Ibérique est généralement moins bien connue. La question de tels usages y a pourtant été posée de manière précoce. Dès 1978, Juan Gil arguait que le titre impérial et ses implications apocalyptiques auraient été employés dans la Péninsule à la fin du IXe siècle par le roi Alphonse III de León (848-910), que ses contemporains auraient identifié à l'Empereur des derniers temps[2]. D'après l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*, composée vers 691-692, celui-ci sera un roi chrétien qui anéantira le royaume des Arabes et instaurera un dernier règne de paix avant la fin du monde[3]. Dans la péninsule Ibérique, la *Chronique prophétique* prédit ainsi la victoire d'Alphonse III sur les musulmans[4]. Aux yeux de Juan Gil, ce texte ainsi que des actes le parant du titre d'empereur véhiculeraient les «élucubrations apocalyptiques» de certains clercs visionnaires influencés par le *Pseudo-Méthode*, à l'image des lettrés de l'entourage de Charlemagne à l'approche de l'an 800[5]. La même explication justifierait l'emploi du titre d'empereur par le roi de Castille-León Alphonse VI à la fin du XIe siècle.

1979, pp. 31-72; G. J. Reinink, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, cur. W. Verbeke, D. Verhelst et A. Welkenhuysen, Leuven 1988, pp. 82-111; J. L. Nelson, *Kingship and Empire*, in *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, cur. R. McKitterick, Cambridge 1994, pp. 52-87.

[2] J. Gil Fernández, *Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)*, «Hispania sacra. Revista española de historia eclesiástica», 31 (1978), pp. 9-88.

[3] Édition: *Die Apokalypse des pseudo-Methodius die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, ed. G. A. A. Kortekaas et W.J. Aerts, Louvain 1998. Sur ce texte, voir présentation et bibliographie dans: G. L. Potestà, *Le dernier messie. Prophétie et souveraineté au Moyen Âge*, Paris 2018 (ed. or. *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologne 2014), pp. 49-59.

[4] *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, ed. J. Gil Fernández, Turnhout 2018, pp. 474-484. Sur cette lecture: T. Deswarte, *La prophétie de 883 dans le royaume d'Oviedo: Attente adventiste ou espoir d'une libération politique?*, «Mélanges de sciences religieuses», 58-1 (2001), pp. 39-56.

[5] «*Elucubraciones apocalípticas*», Gil, *Judíos y cristianos* cit., p. 73. Position suivie par: A. Rucquoi, *Mesianismo y milenarismo en la España medieval*, «Medievalismo», 6 (1996), pp. 9-31, ici pp. 15-17; H. de Carlos Villamarín, *El Códice de Roda (Madrid, BRAH 78) como compilación de voluntad historiográfica*, «Edad Media. Revista de historia», 12 (2011), pp. 119-142. Cette lecture reprend le cadre d'analyse de R. A. Landes, *Sur les traces du Millennium: la "Via Negativa"*, «Le Moyen Âge», 99 (1993), pp. 5-26, ici pp. 12-13.

L'attente déçue de la fin du monde et l'échec des prophéties annonçant la victoire finale sur les musulmans auraient conduit à une désaffection des prophéties eschatologiques après l'an mil[6]. Il faudrait alors attendre le XIIIe siècle pour voir la résurgence d'un discours prophétique et apocalyptique mis à profit par les souverains ibériques. La production de prophéties apocalyptiques connaît de fait un développement particulièrement important dans les derniers siècles du Moyen Âge[7].

Il convient de revenir sur l'hypothèse de départ: la réalité des attentes apocalyptiques qu'avait postulées Juan Gil autour de l'an 800 a été largement remise en cause[8]; d'autre part, l'emploi de la titulature impériale dans les chartes d'Alphonse III est aujourd'hui considérée comme le produit d'une forgerie tardive, réalisée par les copistes des XIe-XIIe siècles[9]. De fait, c'est à cette époque que le titre d'empereur est revendiqué par les souverains castillo-léonais. Il apparaît pour la première fois dans la documentation sous Alphonse VI (1065-1109), et se maintient sous les règnes de sa fille Urraca (1109-1126) et de son gendre Alphonse Ier d'Aragon, dit le Batailleur (1104-1134), et enfin d'Alphonse VII (1126-1157), resté dans l'historiographie médiévale comme l'Empereur par excellence.

[6] A. Rucquoi, *El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI*, in *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval.* IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998, cur. J. de la Iglesia Duarte, Logroño 1999, pp. 281-304.

[7] I. Rousseau-Jacob, *L'eschatologie royale de tradition joachimite dans la Couronne d'Aragon (XIIIe-XVe siècle). Étude et édition de textes prophétiques*, Paris 2016. Voir également au sein de cet ouvrage les articles de Joan Molina et de Stéphane Péquignot.

[8] Deswarte, *La prophétie de 883* cit. ; P. Henriet, *L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe-XIIIe siècle)*, «Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales», n° 1, 15 (2003), pp. 81-127; Id., *Hispania Sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale (VIIIe-XIIe siècles)*, mémoire inédit d'Habilitation à diriger des recherches soutenue à l'Université de Versailles-Saint-Quentin, 2003, pp. 39-59.

[9] Le premier diplôme présentant une authentique titulature impériale date du 1er mars 1078: H. Sirantoine, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècles)*, Madrid 2012, Chap. II, §64.

Les constructions idéologiques des souverains ibériques, bien étudiées par Thomas Deswarte et Hélène Sirantoine[10], n'emploient pas, au haut Moyen Âge, l'imaginaire impérial, mais s'appuient plutôt sur une spiritualité monastique, pénitentielle, dominée par la tension eschatologique. L'évolution de ce modèle mérite d'être analysée à la lumière des changements politiques qui marquent la fin du XIe siècle dans la péninsule Ibérique: l'utilisation du titre impérial se multiplie après un changement majeur dans les équilibres politiques avec la conquête de Tolède en 1085 par Alphonse VI; la frontière islamo-chrétienne, longtemps fixée au Duero, se déplace alors bien plus au sud.

Dans ce cadre, il est intéressant de regarder de manière plus précise les usages et les fonctions de l'eschatologie dans les discours royaux et impériaux ibériques en s'interrogeant sur le tournant que pourraient représenter les XIe et XIIe siècles. On en envisagera deux aspects: d'abord, la possibilité que le discours apocalyptique ait un lien avec l'adoption du titre d'empereur; enfin, l'empreinte du discours monastique sur les fins dernières sur un ensemble d'idées, de représentations et de normes qui fondent l'action des souverains chrétiens, face au modèle concurrent de l'*imperator* comme général victorieux.

Adaptations et transformations de la figure impériale dans le contexte ibérique

L'exaltation apocalyptique du souverain dans les mondes franc ou germanique s'appuie sur le rôle de l'Empire romain à la fin des temps[11], dont les fondements sont à la fois bibliques – les quatre empires de Daniel (2 et 7), la Deuxième Épître de Paul aux Thessaloniciens (2, 6) – et apocalyptiques, avec la légende du Dernier Empereur[12]. Paul Alexander définit celle-ci comme:

[10] T. Deswarte, *De la destruction à la restauration: l'idéologie du royaume d'Oviedo-León, VIIIe-XIe siècles*, Turnhout 2003; Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit.

[11] Sur la place de Rome dans l'histoire du salut, voir H. Inglebert, *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C*, Paris 2001, pp. 342-369.

[12] Cette dernière est elle-même le résultat d'une élaboration progressive: P. J. Alexander, *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 41 (1978), pp. 1-15.

la prédiction qu'à la fin des temps, un empereur romain remettra sa charge impériale et son pouvoir à Dieu et mettra ainsi un terme à l'existence de l'Empire romain. Cet acte de reddition suit invariablement la décharge, par l'Empereur, de la principale fonction qui lui est assignée par tradition, la défaite décisive d'une armée ennemie[13].

En Occident, la légende du Dernier Empereur s'est diffusée par l'intermédiaire de prophéties d'origine orientale[14], en premier lieu l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* dont subsistent quatre versions latines. Dans la péninsule Ibérique, où le texte pourrait avoir circulé de manière ancienne, les plus anciens témoignages de la première version figurent dans deux manuscrits frères, copiés en Navarre et dans la vallée de l'Èbre[15]. Il s'agit de deux vastes compilations historiographiques qui rassemblent histoires et chroniques depuis Orose jusqu'aux rois de León, puis de Pampelune et, à la suite, un ensemble de textes sur les événements de la fin des temps[16]. Ce n'est toutefois pas dans cet ensemble qu'ont été insérés les extraits de l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*: ils figurent dans le secteur historique et n'abordent en réalité que la figure d'Alexandre et des peuples immondes de Gog et Magog qu'il aurait enfermés derrière des portes d'airain[17]. La légende du Der-

[13] «[The concept of a Last Roman Emperor may be defined as] the prediction that at the end of time a Roman Emperor would surrender his imperial office and power to God and would thus put an end to the existence of the Roman Empire. The act of surrender invariably follows upon the discharge by the Emperor of the principal function assigned to him by tradition, the decisive defeat of a hostile army », P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, pp. 151-152.

[14] Sur ces textes, voir: D. Verhelst, *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 40 (1973), pp. 52-103.

[15] Codex de Roda (Madrid, RAH 78, XIe s., Navarre), et Madrid, BNE 8831 (XIIe s., vallée de l'Èbre). Sur la circulation de ce texte voir: G. Bosseman, *Eschatologie et discours sur la fin des temps dans la péninsule Ibérique, VIIIe-XIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2023, pp. 147-152.

[16] Sur ces compilations, voir: M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1991, p. 32-42; Villamarín, *El Códice de Roda* cit.

[17] L. Vázquez de Parga, *Algunas notas sobre el pseudo Metodio y España*, «Habis», 2 (1971), pp. 143-164; J. Gil Fernández, *Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII*, «Hispania sacra. Revista española de historia

nier Empereur n'y apparaît donc pas en tant que telle: les extraits de *l'Apocalypse du Pseudo-Méthode* ne reprennent pas la partie eschatologique de la légende, mais rappellent la vocation universelle de l'Empire d'Alexandre, son rôle de protecteur contre les nations païennes et l'instauration d'une période de paix[18].

Deux exemplaires complets du Pseudo-Méthode figurent en revanche dans un recueil de textes didactiques provenant de Ripoll et dans une compilation de traités théologiques du XII[e] siècle conservée à Burgos de Osma[19]. Ces deux manuscrits contiennent la deuxième édition du texte, datée du VIII[e] siècle, une recension dite abrégée et occidentalisée, notamment parce qu'elle fait disparaître le cadre de l'empire et ne fait mention que d'un «roi des Romains»[20].

eclesiástica», 30 (1977), pp. 9-110; J. P. Monferrer Sala, *Mēmrā del Pseudo Metodio y Yōnṭōn, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a Hispania en el s. VII*, «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam», 50 (2001), pp. 213-230.

[18] Sur Alexandre, voir: H. de Carlos Villamarín, *Alejandro en el Códice de Roda*, «Troianalexandrina», 8 (2008), pp. 39-58; Ead., *L'Alexandre historique et l'opposition de l'Occident et de l'Orient: les "Revelationes" du Pseudo-Méthode dans l'historiographie hispanique*, in *L'historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, cur. C. Gaullier-Bougassas, Turnhout 2011, pp. 271-281.

[19] Barcelona, ACA Ripoll 106, (X[e] s., Ripoll); Burgo de Osma, BC 29 (XII[e] s., origine inconnue).

[20] Édition *princeps* de cette version à partir de quatre manuscrits dans *Откровение Мефодія Патарскаго и апокрифическія видѣнія Даніила въ византійской и славяно-русской литературахъ: изслѣдованіе и тексты*, ed. V. Mihajlovič Istrin, Moscou 1897, partie B, pp. 75-83; nouvelle édition à partir d'autres témoins latins dans C. D'Evelyn, *The Middle-English Metrical Version of the Revelations of Methodius; With a Study of the Influence of Methodius in Middle-English Writings*, «Publications of the Modern Language Association of America», 33-2 (1918), pp. 135-203, ici pp. 191-203; P. R. Rudolf, *Des pseudo-Methodius "Revelationes" (Fassung B) und ihre deutsche Übersetzung in der Brüsseler Handschrift Eghenvelders*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 95 (1976), pp. 68-90; O. Prinz, *Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 41 (1985), pp. 1-23. Sur cette version, voir C. Gantner, *Hoffnung in der Apokalypse? Die Ismaliten in den älteren lateinischen Fassungen der* Revelationes *des Pseudo-Methodius*, in *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, cur. V. Wieser, C. Zolles, C. Feik, M. Zolles, L. Schlöndorff, Berlin 2012, pp. 521-548; Potestà, *Le dernier messie* cit., pp. 55-59. Liste des témoins dans: Marc LAUREYS et Daniel VERHELST, « Pseudo-Methodius, Revelatio-

La légende du Dernier Empereur était encore connue en Occident par l'intermédiaire d'un autre texte, l'*Oracle de la Sibylle Tiburtine*[21]. Un exemplaire de cette prophétie a été copié à León en 1047, sans doute dans le *scriptorium* royal, pour compléter un manuscrit des *Étymologies*. Le texte est l'un des deux témoins les plus anciens de la deuxième version latine qui contient des interpolations de listes de souverains italiens jusqu'à l'empereur Henri III (1039-1056). Le deuxième exemplaire, également daté du XI-e siècle, fut copié à Ripoll dans une compilation théologique[22].

Enfin, un troisième texte a contribué à diffuser la légende du Dernier Empereur au sud des Pyrénées: la lettre d'Adson de Montier-en-Der sur l'Antichrist[23]. Celle-ci a été copiée sur les derniers folios d'un manuscrit du XIIe siècle (Burgo de Osma, BC 101) qui contient un commentaire de Bède et deux traités théologiques.

Ainsi, si la légende du Dernier Empereur était bien connue au sud des Pyrénées au moins à partir des XIe-XIIe siècles, au vu des textes avec lesquels les prophéties qui la contiennent ont été transmises, leur copie répond vraisemblablement à des objectifs didactiques ou théologiques, mais non politiques ou apocalyptiques. Aucune ne présente d'interpolations ou d'adaptations qui mettraient à jour la liste des souverains pour y intégrer les rois-empereurs ibériques. Toutes sont des copies fidèles de leurs mo-

nes: Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt », *in The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, op. cit., pp. 112-136.

[21] *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, ed. E. Sackur, Halle 1898; sur la transmission de la Sibylle, voir: A. Holdenried, *The Sibyl and her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050-1500*, Aldershot-Burlington 2006; Matthias M. TISCHLER, « Reframing Salvific History in a Transcultural Society: Iberian Bibles as Models of Historical, Prophetic, and Eschatological Writing », *in Transcultural Approaches to the Bible Exegesis and Historical Writing in the Medieval Worlds*, cur. Matthias M. TISCHLER et Patrick S. MARSCHNER, Turnhout, 2021, pp. 17-48.

[22] Escorial, RBME &.I.3 (1047, *scriptorium* royal de León [?]); Barcelona, ACA Ripoll 151, (XIe s., Ripoll).

[23] Adson de Montier-en-Der, *De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatvs qvi ad eo dependvnt*, ed. D. Verhelst, Turnhout 1976. Le sermon *De fine mundi* du Pseudo-Éphrem, prophétie d'origine orientale décrivant la fin des temps après la chute de l'empire romain, n'a pas laissé de trace de sa circulation dans la péninsule Ibérique.

dèles, eux-mêmes composés et remaniés de manière à exalter les empereurs byzantins, francs, italiens ou germaniques.

Ceci ne s'explique pas, *a priori*, par un refus du rôle eschatologique de l'Empire: Martín de León (1130-1203), dans un *Commentaire sur l'Apocalypse* composé à la fin du XIIe siècle, reprend l'exégèse de la Deuxième Épître aux Thessaloniciens et identifie «ce qui retient» l'Antichrist et la fin des temps à l'Empire romain[24]. En suivant Adson à la lettre, le chanoine affirme que l'Heure n'est pas encore venue puisque même si l'Empire a été détruit dans sa majeure partie, la dignité impériale subsiste, en la personne des rois francs. L'un d'entre eux règnera un jour sur l'ensemble de la terre, et à la fin d'un règne paisible et heureux, ira déposer sa couronne à Jérusalem et mourra, alors ce sera la fin des temps[25]. Chanoine régulier de la collégiale San Isidoro, une institution protégée par les souverains de León, Martín de León écrit entre 1185 et 1203, c'est à dire à un moment où le titre impérial est tombé en désuétude après le partage de l'Empire en août 1157, à la mort d'Alphonse VII. Néanmoins, le souvenir de l'empire perdure et fait l'objet de réemplois[26]. On aurait pu s'attendre à ce que l'exégète, écrivant près de deux siècles après Adson, modifie son discours; tel n'est pas le cas.

De fait, contrairement aux sources franques ou ottoniennes, les chroniqueurs ne cherchent pas à présenter les rois-empereurs de la péninsule Ibérique comme des successeurs politiques des empereurs romains. Au contraire, un texte comme la *Chronica*

24 Martín de León, *Expositio Libri Apocalypsis*, PL, vol. 209, col. 359B.

25 «Paulus apostolus dicit, Antichristum non antea esse venturum in mundum, nisi venerit discessio primum; id est nisi prius discesserint omnia regna a Romano imperio, quae olim subdita illi erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia, licet videamus Romanum imperium ex maxima parte destructum, tamen quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, Romani regni dignitas ex toto non peribit, quia in regibus suis stabit. […] Quidam vero nostri doctores dicunt, quod unus ex Francorum regibus Romanum imperium ex integro tenebit, quia in novissimo tempore erit, et ipse erit maximus et omnium regum ultimus. Hic postquam regnum suum feliciter gubernaverit, ad ultimum Jerosolymam perget, et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam ultro deponet, (hic erit finis et consummatio Romanorum Christianorumque imperii) statimque, secundum Apostoli sententiam, Antichristum dicunt adfuturum», *ibi*, col. 359B-360A.

26 Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit., pp. 375-407.

Adefonsi Imperatoris rédigée en Castille vers 1147-1149, dans l'entourage de l'empereur Alphonse VII (1126-1157), présente volontairement l'adoption du titre impérial et le couronnement d'Alphonse VII comme une *instauratio ex novo*, il n'y est fait aucune référence à un empire déjà existant, ou à l'idée d'une rénovation impériale[27]. Pour autant, les rois-empereurs ibériques ne sont pas différents de leurs prédécesseurs romains ou carolingiens: Constantin ou Charlemagne constituent des modèles avec lesquels les chroniqueurs comparent les souverains péninsulaires. Dans le poème composé pour exalter la prise d'Almería en 1147 qui clôture la chronique, l'auteur compare ainsi l'empereur de toutes les Espagnes à Charlemagne[28].

Comment dès lors comprendre l'apparition de la titulature impériale à la fin du XIe siècle? Hélène Sirantoine a bien montré que l'adoption du titre d'empereur par Alphonse VI doit se comprendre dans le contexte d'une autorité et de revendications territoriales élargies: le titre d'*imperator* apparaît toujours dans les diplômes royaux accompagné de la précision «sur toute l'*Hispania*»[29]. En 1078, lorsque la chancellerie royale adopte la titulature impériale, Alphonse VI a acquis une domination sans précédent sur des territoires disparates sur lesquels son autorité s'exerce de manière différenciée (les royaumes de Galice, Castille, León et bientôt Tolède, conquise en 1085). Le titre d'*imperator* vient donc soutenir la volonté hégémonique du souverain castillo-léonais sur la Péninsule et sa prétention à régner sur tous ses peuples, chrétiens (notamment l'espace navarro-aragonais) et non-chrétiens (les royaumes des taïfas en al-Andalus). Le constat reste valable sous le règne de ses successeurs, Urraca et Alphonse le Batailleur qui poursuit tout particulièrement l'objectif de conquête des

[27] *Chronica hispana saeculi XII. Pars I. Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. A. Maya Sánchez, Turnhout, 1990, pp. 109-248, ici I, §70, pp. 182-183. Voir: A. Gambra Gutiérrez, *El imperio medieval hispánico y la* Chronica Adefonsi Imperatoris, «e-Spania», 15 juin 2013, mis en ligne le 26 novembre 2015, consulté le 08 octobre 2019. https://journals.openedition.org/e-spania/25151#bodyftn4.

[28] «Hic Adefonsus erat, nomen tenet imperatoris, / Facta sequens Caroli, cui competit equiperari: / Mente fuere pares, armorum ui coequales, / Gloria bellorum gestorum par fuit horum». *Poème d'Almería*, v. 17-19, p. 255, dans *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit. (Castille, vers 1147-1149).

[29] Sur ce qui suit, voir: Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit., pp. 197-259.

villes sous domination islamique, notamment Saragosse. L'utilisation par Alphonse le Batailleur du titre d'empereur semble ainsi, comme le suggère Hélène Sirantoine, recouvrir deux dimensions: la revendication d'une autorité politique et la valorisation de la dimension militaire du titre d'*imperator*[30]. Lorsqu'Alphonse VII monte sur le trône en 1126, il hérite d'un pouvoir royal fragilisé sous le règne de sa mère Urraca par son union chaotique avec Alphonse le Batailleur et la guerre civile entre les royaumes de Castille-León et d'Aragon qui a suivi. Le règne de l'Empereur est marqué par le rétablissement de l'autorité royale[31]. Le récit de son couronnement impérial en 1135 dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* traduit tout particulièrement cette idée: le roi réunit à León en concile tous les grands des royaumes chrétiens, les représentants de l'Église, le peuple, et le roi même des musulmans, Zafadola, (c'est-à-dire Abu Cha´far Ahmad ben Hud de la dynastie de Saragosse); tous sont présents pour assister au couronnement impérial, décidé la veille «après avoir reçu le conseil divin»[32]. Le récit du chroniqueur doit bien sûr être pris avec pré-

[30] *Ibi*, pp. 273-283.

[31] *Ibid.*

[32] «Post hec rex in Era CLXXIII post millesimam constituit diem celebrandi concilium apud Legionem civitatem regiam IIII nonas iunii in die Sancti Spiritus cum archiepiscopis et episcopis, abbatibus, comitibus et principibus, ducibus et iudicibus, qui in illius regno erant. [...] In prima die concilii omnes maiores et minores congregati sunt in ecclesia sancte Marie cum rege et tractauerunt ibi que sugesit clementia Iesu Christi domini nostri et quod ad salutem animarum omnium fidelium sunt conuenientia. Secunda uero die, qua aduentus sancti Spiritus ad apostolos celebratur, archiepiscopi et episcopi et abbates et omnes nobiles et ignobiles et omnis plebs iuncti sunt iterum in ecclesia beate Marie et cum rege Garsia et cum sorore regis, diuino consilio accepto, ut uocarent regem imperatorem pro eo quod rex Garsias et rex Zafadola Sarracenorum et comes Raymundus Barchinonensium et comes Adefonsus Tolosanus et multi comites et duces Gasconie et Francie in omnibus essent obedientes ei. Et induto rege capa optima miro opere contexta, imposuerunt super caput regis coronam ex auro mundo et lapidibus pretiosis et, misso sceptro in manibus eius, rege Garsia tenente eum ad brachium dextrum et Arriano episcopo Legionensi sinistrum, una cum episcopis et abbatibus deduxerunt eum ante altare sancte Marie cantantes: "Te Deum laudamus" usque ad finem et dicentes: "Vivat Adefonsus imperator!"», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., I, §70, pp. 182-183.

caution: de la mention de la date à la liste des vassaux, le récit prend des libertés avec la réalité pour mieux servir la propagande impériale[33].

L'adoption du titre d'empereur traduit donc d'abord des prétentions hégémoniques puis une utilisation dans le cadre de rivalités politiques. Sans faire appel à la figure du Dernier Empereur, chroniques et diplômes s'appuient sur l'imagerie des prophéties messianiques et apocalyptiques pour exalter la figure du souverain. Le procédé est un ressort ancien des discours de légitimation des rois de León: à la fin du IX[e] siècle, la *Chronique prophétique*, une pseudo-prophétie attribuée au prophète Ézéchiel annonçait déjà que le roi Alphonse III vaincra les musulmans et les chassera de la Péninsule avant la saint Martin de l'année 883 (14 novembre). Sans jamais aborder la fin des temps, le texte fait un usage politique du vocabulaire prophétique. La prophétie a été mise à jour pour soutenir les prétentions territoriales royales jusqu'à la fin du X[e] siècle[34].

La documentation détourne également le discours apocalyptique; l'un des premiers exemples est un acte falsifié du milieu du XII[e] siècle du comte de Castille Fernán González[35]. Conservé dans le cartulaire de San Millán de la Cogolla, cette forgerie célèbre connue comme *los Votos de San Millán* octroie au monastère un cens sur toutes les populations et régions du comté de Castille. Le préambule de l'acte raconte que différents signes apocalyptiques (climatiques et célestes) ont rendu manifeste la colère divine[36], et annoncé la mise en marche d'une vaste expédition du

[33] Bilan et critique dans Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit., p. 309 et ss.

[34] Gil Fernández, *Judíos y cristianos* cit., pp. 71-72, 75; Id., *Textos olvidados* cit., pp. 171-173; Deswarte, *La prophétie de 883* cit.

[35] Acte n°22, [934], *Cartulario de San Millán de La Cogolla. II. 1076-1200*, ed. M. L. Ledesma Rubio, Zaragoza 1989, pp. 33-40. Sur ce document et son utilisation, voir J. A. García de Cortázar, *La construcción de memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)*, in *Los monasterios riojanos en la Edad Media: historia, cultura y arte*, cur. J. Cordero Rivera, Logroño 2005, pp. 69-92.

[36] *In terra apparuerunt signa, quod furor Domini venturus credebatur esse in ea*, *Cartulario de San Millán* cit., p. 33. Les signes listés comprennent une éclipse solaire, un «grand signe dans le ciel» (*signa magna facta est in celo*, cfr. Mt. 24, 24; Apoc. 13, 13), l'apparition d'une porte enflammée dans le ciel, un vent

calife Abd al-Rahmān III. Le comte de Castille aurait fait le vœu de payer un cens à San Millán en cas de victoire. La mise en scène des signes de l'imminence de la fin des temps intègre ici le répertoire des motifs destinés à exalter le rôle de protecteur du souverain, en l'occurrence le comte de Castille.

De manière parallèle, le discours historiographique emprunte l'imagerie prophétique au moment de décrire les actions des rois-empereurs, et tout particulièrement leur guerre contre les musulmans[37]. L'emploi de qualificatifs bibliques pour désigner ces derniers, notamment de «Moabites» ou «Agarènes», permet de placer implicitement le récit dans le champ du providentialisme biblique. De manière typologique, les rois chrétiens accomplissent les événements passés et futurs annoncés par les prophètes. Dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Isabel Las Heras a par exemple montré qu'Alphonse VII est identifié à la figure de Judas Maccabée afin de souligner sa prétention à étendre son pouvoir sur toutes les nations de la Péninsule, notamment les peuples païens[38]. Dans un renversement typologique tout à fait notable, le chroniqueur utilise à deux reprises l'imagerie apocalyptique pour décrire les armées d'Alphonse VII et de ses alliés: décrivant une expédition de l'Empereur en al-Andalus, il raconte que les Moabites et les Agarènes, envahis par une grande terreur, abandonnèrent les villes et les petits châteaux pour se réfugier dans les places fortifiées et les châteaux les plus solides et donc «qu'ils se cachèrent, dans les collines, les grottes des montagnes et les cavernes de pierre et dans les îles de la mer», une référence im-

puissant venu d'Afrique provoquant le déplacement des étoiles, une grande fumée émanant d'une partie de la terre en feu, etc. Certains de ces signes rappellent les signes «du jour de la colère de Dieu» dans l'Apocalypse (6, 12-13; 13, 13).

[37] Sur l'utilisation du discours apocalyptique pour légitimer la violence de la croisade, voir: P. Buc, *Eschatologies of the Sword, Compared: Latin Christianity, Islam(s), and Japanese Buddhism*, in *Cultures of Eschatology. Volume 1. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, cur. V. Eltsinger, J. Heiss et V. Wieser, Berlin 2020, pp. 279-295.

[38] I. Las Heras, *Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la* Chronica Adefonsi Imperatoris, in *El discurso político en la Edad Media / Le discours politique au Moyen Âge*, cur. N. Guglielmi, A. Rucquoi, Buenos Aires-Paris 1995, pp. 117-140.

plicite à Apocalypse 6, 15[39]. Le verset décrit l'ouverture du sixième sceau et les signes de la colère divine qui manifesteront la fin des temps. Implicitement le chroniqueur compare donc les armées chrétiennes de l'Empereur aux fléaux de l'Apocalypse, devenus les signes de la colère de Dieu qui s'abat sur les musulmans. Dans un passage précédent, les armées d'Alphonse et de son allié le seigneur andalou Zafadola sont comparées aux locustes qui dévastent la face de la terre, une citation du livre de Judith qui pourrait être aussi une allusion implicite à Apocalypse 9[40].

L'historiographie souligne la mission spécifique des rois-empereurs: comme le Dernier Empereur ou Alexandre le Grand, ils sont chargés de la défense du peuple chrétien et sont pour cette raison les protégés de Dieu. Cette dimension est mise en valeur dans le *Liber chronicorum* de l'évêque Pélage d'Oviedo composé dans les premières décennies du XIIe siècle: Alphonse VI y est présenté comme le berger de son peuple et, à sa mort, son troupeau, le royaume, fut encerclé par les Sarrasins et les hommes mauvais[41]. De manière à exalter la sacralité de son siège, l'évêque d'Oviedo raconte également comment la faveur de Dieu envers la dynastie léonaise s'était manifestée par l'invention des reliques de l'arche sainte, un coffre contenant des reliques de la Passion dont un morceau de la croix, transporté depuis Jérusalem à Oviedo pour échapper à l'avancée musulmane[42]. Dans les *Chroniques anonymes de Sahagún*, la précieuse relique est conservée dans

[39] «Et cecidit timor illius super omnes habitantes in terra Moabitarum et Agarenorum, sed et ipsi Moabites et Agareni preoccupati timore magno reliquerunt ciuitates et castella minora et miserunt se in castellis fortissimis et in ciuitatibus munitis; in montibus et in speluncis montium et cauernis petrarum et in insulis maris absconderunt se» (cf. *Apoc.* 6, 15), *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., I, §34, p. 167.

[40] «Et erat innumerabilis turba militum et peditum et sagittariorum, qui operuerunt faciem terre sicut locuste» (Judith, 2, 11, *cf.* Apoc. 9, 3), *Ibi*, I, §34, p. 166.

[41] «Cur pastor oues deseris? Nam commendatum tibi gregem et regnum inuadent enim cum Sarraceni et maliuoli homines», Pélage d'Oviedo, *Crónica del Obispo Don Pelayo*, ed. B. Sánchez Alonso, Madrid 1924, p. 87.

[42] P. Henriet, *Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XIe-XIIIe siècles). Quelques remarques*, «Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales», 23-1 (2000), pp. 53-85, ici pp. 67-70.

ce monastère et c'est l'empereur byzantin Alexis qui en fait offrande à Alphonse VI[43]; de la sorte, si les empereurs ibériques ne se revendiquent pas comme des successeurs de l'Empire romain, ils en sont les héritiers spirituels et récupèrent la sacralité du legs impérial: la Croix, découverte par l'impératrice Hélène, et conservée depuis par les empereurs d'Orient, passe sous la protection des rois de la Péninsule qui assument la fonction de défenseur de la chrétienté et sont les nouveaux élus du Christ.

Ce dernier aspect est clairement exprimé dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris*: alors que l'Empereur Alphonse VII vient de perdre l'un de ses chefs les plus valeureux, le gouverneur de Tolède Munnio Alfonso, les grands du royaume lui disent que seul lui est indispensable à la poursuite de la guerre car il est celui qui est favorisé par Dieu[44]. La mise en avant du rôle providentiel des souverains dont témoigne ici l'historiographie du XIIe siècle est un héritage ancien: déjà repris de l'époque wisigothique[45], ce discours apparaît dès 812 dans le *Testamentum* du roi Alphonse II d'Oviedo, une donation solennelle à la basilique Saint-Sauveur[46]. Ce mécanisme de légitimation est traditionnel pour les empereurs chrétiens, ce qui apparaît ici spécifique est l'adaptation de ce discours à la nature de la mission en elle-même: la lutte contre l'Islam.

43 *Primera crónica anónima de Sahagún*, ed. A. Ubieto Arteta, in *Crónicas anónimas de Sahagún*, Zaragoza 1987, pp. 7-129, ici pp. 17-18.

44 «Videntes autem comites, principes et duces magnam tristitiam in facie imperatoris omnes uenerunt ad eum et steterunt coram eo et dixerunt ei: «Domine imperator, multi similes Munionis Adefonsi et meliores sunt in regno tuo. Fortuna, quam homines dixerunt Munionis Adefonsi, tua fuit et est et erit cunctis diebus uite tue, quia a Deo est missa tibi. Nullus nostrum est fortunatus a Deo sicut tu», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., II, §91, p. 238.

45 Deswarte, *De la destruction à la restauration* cit., pp. 112-115.

46 Sur cet acte, dont l'authenticité et la datation ont été mises en doute, voir: *Testamento de Alfonso II el Casto: estudio y contexto histórico*, edd. J. I. Ruiz de la Peña Solar, M. J. Sanz Fuentes et A. Hevia Ballina, Siero 2005. Voir enfin: T. Deswarte, *La donación de Alfonso II a San Salvador de Oviedo (812): un libellus diplomático fundacional*, in *Nuevas visiones del Reino de Asturias*, cur. J. Rodríguez Muñoz, Oviedo 2020, pp. 389-416.

Guerre et pénitence dans le dispositif de légitimation impérial: un changement d'équilibre?

Depuis le IXe siècle, les musulmans sont présentés dans l'historiographie ibérique comme un châtiment divin envoyé par Dieu en conséquence des péchés de son peuple; une pénitence appropriée et un changement de comportement dans le présent permettront de renouer l'alliance avec Dieu et de retrouver la faveur divine[47]. Ce schéma vétéro-testamentaire, au fondement idéologique de la conquête chrétienne, est utilisé par les souverains pour exalter leurs actions tant belliqueuses que réformatrices. Il se lie à une spiritualité monastique qui martèle l'idée qu'il faut faire pénitence sans attendre car si la date de la fin du monde est inconnue, elle ne saurait être lointaine[48]. Dans les chroniques du XIIe siècle, la guerre contre les musulmans est le moyen par excellence d'accomplir cette pénitence: les combattants chrétiens, en luttant contre les ennemis du Christ, rachètent l'offense de leurs péchés[49]. L'archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, Diego Gelmírez (1100-1140), a ainsi fait envoyer une lettre en 1124 à l'Empereur Alphonse VII et aux grands laïcs et ecclésiastiques dont le texte fut conservé dans l'*Historia Compostellana*, une chronique écrite entre 1107 et 1140 pour exalter les hauts faits de l'archevêque. L'exorde de la lettre fait usage de la tension eschatologique: comme Augustin et Grégoire avant lui, l'archevêque exhorte ses lecteurs à «sortir du sommeil» pour reprendre la cita-

[47] Voir sur ce thème: A. Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis in frühe 12. Jahrhundert,* Münster 1998, trad. esp. sous le titre: *Reconquista y Guerra Santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los Visigodos hasta los comienzos del siglo XII,* Grenade/Oviedo/Valence 2006; T. Deswarte, *De la destruction à la restauration: l'idéologie du royaume d'Oviedo-León, VIIIe-XIe siècles*, Turnhout 2003; P. Henriet, *Perte et récupération de l'Espagne. Les constructions léonaises (XIe-XIIIe siècles)*, in *Le passé à l'épreuve du présent: appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, cur. P. Chastang, Paris 2008, pp. 119-138.

[48] Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à: Bosseman, *Eschatologie et discours sur la fin des temps* cit., pp. 265-270.

[49] Par exemple: «Sed plaga ista non sufficit Salamanticensibus, nam in illo anno et in sequentibus et ter contigit eis ita, quia in suis uiribus confidebant, non in Domino Deo, et ideo male perierunt. Post hec egerunt penitentiam a peccatis suis et clamauerunt ad Dominum et dederunt decimas et primitias Deo», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., p. 209.

tion de l'apôtre, et à agir ici pour leur salut car leur mort et la fin des temps approche[50]. Le moyen de s'assurer une place au royaume des cieux est rapidement explicité: il faut se faire les *milites Christi* et à l'image des fils de la sainte Église, lutter contre les ennemis du Christ, ici les *pessimis Sarracenis*, afin d'ouvrir par l'Espagne la voie vers Jérusalem et le tombeau du Christ. L'archevêque avait reçu quelques temps auparavant une lettre du patriarche de Jérusalem, Guermond de Picquigny (1118-1128), l'exhortant à envoyer des renforts ou de l'argent pour soutenir la défense du Saint-Sépulcre[51]. La lettre commençait par un tableau apocalyptique de la situation des chrétiens d'Orient, le patriarche assurant à plusieurs reprises qu'il n'aurait pas pris la plume si des signes incontestables tels qu'une sécheresse et une plaie de sauterelles ne l'y avaient poussé. Cet échange de lettres montre assez que le recours à la grammaire apocalyptique était un langage politique commun, utilisé afin d'exhorter à l'action tout en lui donnant une portée eschatologique.

La lettre de l'archevêque de Compostelle est en outre révélatrice de la pénétration de l'idéal de la croisade dans la péninsule Ibérique. Comme l'ont bien montré les travaux de Daniel Baloup

[50] «Fraternitatis uestre caritas dilectissimi audiat apostolum clamantem et nos ad sompni deuitationem sic uocantem: *Hora est iam nos de sompno surgere* (*Rom*. 13, 11), cuius uoci nos obedire equm et saluberrimum est, tum quia, quod in baptismate promisimus, male uiuendo mentiti sumus, tum quia nostre <uite> finem et diem districti iudicii appropinquare uidemus. Ecce fratres charissimi Dominus ad ianuam stans clamat: *Si quis mihi hostium aperuerit, intrabo et cum eo cenabo, et ipse me cum* (*Apoc*. 3, 20). Non ergo nostri cordis aures ad eius uoces obduremus, ne nobis ab eo terribiliter et rationabiliter dicatur: *Vocaui et renuistis, pulsaui ad hostium uestrum nec mihi aperuistis* (*Is*. 65, 12; 6, 4 ; *Jér*. 7, 13). Abicientes itaque opera tenebrarum et inportabile diaboli iugum iustitie operibus instudeamus et arma lucis iuxta apostoli monitionem unanimiter induamur et, quemadmodum milites Christi, fideles Sancte Ecclesie filii iter Iherosolimitanum multo labore et multi sanguinis effusione aperuerunt, ita et nos Christi milites efficiamur et, eius hostibus debellatis pessimis Sarracenis, iter, quod per Hispanie partes breuius et multo minus laboriosum est, ad idem Domini sepulchrum ipsius subueniente gratia aperiamus», *Historia Compostellana*, ed. E. Falque, Turnhout 1988, II, §78, p. 379.

[51] *Ibi*, II, §28, p. 271.

et de Philippe Josserand[52], celui-ci a conduit à une renégociation du modèle pénitentiel de la lutte contre l'Islam: en tant qu'elle n'est pas une libération des lieux saints, cette dernière n'apparaît progressivement plus suffisante pour obtenir la rémission de ses péchés. Ainsi, dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, le gouverneur de Tolède Munio Alfonso voulait se rendre à Jérusalem plutôt que de lutter contre les musulmans dans la Péninsule[53].

Les chroniques rapportent que les rois ont obtenu des papes les mêmes garanties de rémission des péchés pour leurs campagnes, telle que celle d'Almería en 1147, que pour la croisade. Pour autant, la lutte contre l'Islam ne semble pas suffisante en tant que telle pour asseoir l'autorité et la légitimité des rois-empereurs. Cette idée ressort de la comparaison des figures d'Alphonse le Batailleur et d'Alphonse VI ou d'Alphonse VII. Le roi d'Aragon pourrait incarner la figure du roi croisé par excellence: fondateur du premier ordre militaire de la péninsule Ibérique (la confraternité de Belchite), il ne ménage pas ses efforts pour faire reculer les ennemis du Christ et meurt de blessures reçues au combat en 1134. Pourtant, dans l'historiographie contemporaine, il est fermement condamné pour son manque de piété; l'*Historia compostellana* en fait un tyran et un impie, les *Chroniques anonymes de Sahagún* renchérissent sur sa cupidité et sa violence, la *Chronica Adefonsi Imperatoris* le présente comme irrespectueux de sa parole,

[52] D. Baloup, *Reconquête et croisade dans la* Chronica Adefonsi Imperatoris *(ca. 1150)*, «Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales», n° 25 (2002), pp. 453-480; Id., *Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de péninsule Ibérique au Moyen Âge*, in *Religions, pouvoir et violence*, cur. M. Bertrand et P. Cabanel, Toulouse 2004, pp. 15-32; P. Josserand, *Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion*, in *L'expansion occidentale (XIe-XVe siècles). Formes et conséquences. Actes du 33e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Madrid 2002, pp. 75-85. Voir aussi: M. A. Rodríguez de la Peña, *La cruzada como discurso político en la cronística alfonsí*, «Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes», 2 (2000-2001), pp. 23-41.

[53] «Sed Munio Adefonsi planxit hoc peccatum cunctis diebus uite sue et uoluit peregrinari Hierusalem, sed Raymundus, archiepiscopus Toletane ecclesie, et ceteri episcopi et clerici rogati ab imperatore ut non peregrinaretur, preceperunt ei pro penitentia ut semper debellaret Sarracenos, sicuti fecit, usquequo ab eis occisus est», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., II, §90, p. 237.

et sourd aux conseils des évêques[54]. Dans ces chroniques d'obédience léonaise, Alphonse Ier d'Aragon est un contre-modèle destiné à exalter les vertus de son beau-fils, l'Empereur Alphonse VII. Comme le suggérait Hélène Sirantoine, il fait doublement figure d'anti-empereur: tout d'abord parce qu'il a conservé le titre impérial après sa séparation d'avec Urraca pour revendiquer son autorité sur les territoires castillo-léonais et se placer en concurrent d'Alphonse VII; et en second lieu, parce qu'il a donné au titre une dimension militaire prépondérante. Ce que l'on voit ainsi en creux est le poids que les chroniques léonaises du XIIe siècle continuent d'octroyer à la figure du roi-pénitent, pieux et respectueux de l'Église, qui est depuis 711 une dimension majeure des discours de légitimation royaux.

De fait, en contrepoint du thème de l'orgueil des souverains wisigoths, cause de la conquête islamique, chroniques et documentation exaltent l'humilité et la pénitence des rois en lien étroit avec une conception monastique de l'eschatologie[55]. Le modèle dont ils s'inspirent est en dernier lieu christique: comme l'a bien montré Giles Constable, l'*imitatio Christi* est au fondement de nombreux discours de légitimation[56]. À l'image du Sauveur qui a racheté les fautes de l'humanité, les rois doivent adopter un comportement irréprochable et faire pénitence pour le salut de leur peuple. Cette dimension est particulièrement présente au XIIe siècle dans l'*Historia silensis*, une chronique anonyme écrite dans les premières décennies de ce siècle et dont le lieu de rédac-

[54] Sur cette figure et son traitement dans l'historiographie, voir: Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit., pp. 274-284.

[55] Sur ce thème et ses usages dans l'empire carolingien à partir de Louis le Pieux, voir: T. F. X. Noble, *The Monastic Ideal as a Model for Empire: The Case of Louis the Pious*, «Revue Bénédictine», 86 (1976), pp. 235-251; M. De Jong, *Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, «Early Medieval Europe», 1 (1992), pp. 29-52; Ead., *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2009; pour la péninsule Ibérique, Deswarte, *De la destruction à la restauration* cit., pp. 56-58, pp. 155-156, pp. 278-289; Id., *Une chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris 2010, pp. 326-328; P. Henriet, *Rois en prière et oracle sibyllin. Une relecture de certaines scènes du reliquaire de San Millán de la Cogolla (années 1060-1070)*, «Studia historica. Historia medieval», 33 (2015), pp. 51-67.

[56] G. Constable, *The Imitation of the Divinity of Christ*, in Id., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Princeton 1995, pp. 143-248, ici en particulier pp. 146-147 et pp. 157-165.

tion est discuté dans l'historiographie, mais pourrait être le monastère de Sahagún ou la collégiale San Isidoro de León[57]. Il s'agit d'une œuvre écrite pour raconter les hauts faits du roi-empereur Alphonse VI, mais le texte est resté inachevé et consiste en réalité en une compilation de chroniques antérieures et pour la partie inédite, en un récit du règne du père d'Alphonse VI, le roi Ferdinand Ier. La description de la vie très pieuse que menait ce dernier s'inspire de modèles impériaux non-ibériques; l'auteur décalque par exemple la *Vie de Charlemagne* par Éginhard ou la vie de Louis le Pieux par Thégan. Ferdinand meurt en pénitent, recevant le cilice et la cendre[58]. L'auteur utilise également la figure de Constantin pour souligner la nécessaire soumission des souverains à l'Église[59]: sa biographie fait partie des cinq modèles offerts à l'empereur Alphonse VI en guise de préambule à l'*Historia*. Il s'agit ici d'un contre-modèle car, d'empereur protecteur de l'Église, Constantin est devenu hérétique[60]. La soumission du roi à l'Église est également mise en scène dans le récit de la mort de Ferdinand Ier. Sachant sa mort imminente, le roi se rend sur l'autel de la basilique San Isidoro où il s'adresse à Dieu afin de lui rendre le *regnum* qui lui avait été confié et de lui remettre sa couronne et son manteau, insignes de son pouvoir terrestre[61]. L'épi-

[57] *Chronica Hispana saeculi XII. Pars III. Historia Silensis*, ed. J. A. Estévez Sola, Turnhout 2018. Sur le lieu de composition et la datation de cette chronique, qui ont fait l'objet d'un débat important dans l'historiographie, voir la copieuse mise au point de l'éditeur, pp. 75-91, qui ne tranche ni pour la datation, entre les propositions de 1118, 1124 ou 1135, ni pour le lieu de composition (Silos, León ou Sahagún).

[58] «Une ab episcopis accepta penitentia induitur cilicio pro regali indumento et aspergitur cinere pro aureo diademate (cf. *Mt.* 11, 21). Cui in tali permanenti penitentia duobus diebus uiuere a Deo datur», *ibi* §45, p. 231.

[59] Constantin est l'une des cinq figures choisies par l'auteur anonyme dans son introduction pour illustrer le rôle providentialiste de l'histoire, *Ibi*, Chap. I, p. 135.

[60] Sur les contre-modèles dans l'*Historia*, voir H. Thieulin-Pardo, *Modelos y contramodelos en la* Historia legionensis *(llamada* "silensis*"*), «e-Spania [En ligne]», 14 décembre 2012, mis en ligne le 31 octobre 2013, consulté le 01 avril 2019. URL: http://journals.openedition.org/e-spania/21817.

[61] «In crastinum uero luce adueniente, sciens quod futurum erat, uocauit ad se episcopos et abbates et religiosos uiros et, ut exitum suum

sode rappelle la remise des insignes de la royauté à Dieu et au Christ dans la légende du Dernier Empereur[62]. L'événement marque dans le Pseudo-Méthode, le début du scénario eschatologique: l'Empereur ayant déposé sa couronne sur le Golgotha et rendu l'esprit, l'Antichrist peut déployer sa persécution. La reprise du motif dans l'*Historia silensis* – qui pourrait également s'appuyer sur la première Épître aux Corinthiens (15, 24) – évacue la charge apocalyptique: Ferdinand dépose sa couronne sur l'autel abritant les reliques des saints qu'il a fait transférer à León; sa mort n'est pas présentée comme la fin d'un règne terrestre qui marquerait le début de la fin des temps, et met l'accent sur le dépouillement et l'humilité du roi devant le Christ[63].

Les actions vertueuses des rois sont depuis 711 mises en exergue à la fois comme conditions de la victoire contre les musulmans et du salut du peuple chrétien. Le discours historiographique exalte leur rôle de réformateur, de bâtisseur d'églises et bien sûr de protecteur des chrétiens[64]. Les chroniques de la pre-

confirmarent, una cum eis ad ecclesiam defertur, cultu regio ornatus cum corona capiti imposita. Dein fixis genibus coram altario Sancti Iohannis et sanctorum corporibus beati Ysidori confessoris Domini et santi Vincencii martiris Christi clara uoce ad Dominum dixit: 'Tua est potencia, tuum regnum, Domine; tu es super omnes reges; tuo inperio omnia regna celestia terrestria subduntur; ideoque regnum quod te donante accepi acceptumque quandiu tue libere uoluntati placuit rexi, ecce reddo tibi; tantum animam meam de uoragine istius mundi ereptam, ut in pace suscipias, depreco'. Et hec dicens exuit regalem clamidem, qua induebatur corpus, et deposuit gemmatam coronam, qua ambiebatur caput, atque cum lacrimis eclesie solo prostratus [exorabat] pro delictorum uenia Dominum attencius exorabat», *Historia silensis* cit., §45, pp. 230-231.

[62] Ernst Sackur, dans sa recherche des sources de la légende du Dernier Empereur, avait évoqué des parallèles à propos du fait qu'un empereur retire et dépose sa couronne, citant le *Roman de Julien l'Apostat* ou encore une tradition byzantine remontant à Constantin qui aurait accroché la sienne à Hagia Sophia, *Sibyllinische Texte* cit., p. 44 et p. 165. L'éditeur mentionnait également l'existence d'une légende qui raconte qu'Héraclius aurait déposé la sienne à Jérusalem mais en signalant qu'elle était fausse.

[63] Sur cet épisode, voir Deswarte, *De la destruction à la restauration* cit., pp. 215-219.

[64] Ce sont les rois qui bâtissent les églises et mènent la réforme morale du clergé: P. A. Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993,

mière moitié du XII[e] siècle ne s'écartent pas de ces modèles: dans la *Chronique de Nájera* par exemple, Alphonse VI fit célébrer à León un concile, repeupla la ville et lui donna des préceptes et des lois qui doivent être observées jusqu'à la fin du monde[65]. Dans la chronique de l'évêque Pélage d'Oviedo, son règne est une telle ère de paix qu'une femme chargée d'or et d'argent peut traverser le royaume sans être ennuyée[66]. Alphonse VII à son tour, d'après la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, «donna des coutumes et des lois pour tout son royaume, telles qu'elles avaient existé au temps de son grand-père le roi Alphonse [c'est à dire Alphonse VI], ordonne que soient restitués à l'ensemble des églises tous les domaines et serviteurs qu'elles avaient perdus (…), prescrit de peupler les villas et terres qui avaient été détruites pendant les guerres, (…) ordonne à tous les juges d'éradiquer sévèrement le vice (…). et aux gouverneurs de Tolède et à tous les habitants de l'Estrémadure de constituer des troupes constamment et de faire la guerre aux infidèles Sarrasins chaque année»[67]. À l'inverse, les

pp. 106-107; Id., *La iglesia española de hace mil años*, in *La Península Ibérica en torno al año 1000*. VII Congreso de Estudios Medievales, León 2001, pp. 131-143, pp. 134-135. Voir aussi sur ce point, Deswarte, *Une chrétienté romaine* cit., pp. 315-328.

65 «Celebrauit concilium ibi cum omnibus episcopis, comitibus siue et potestatibus suis; et repopulauit Legionem ciuitatem, que fuerat depopulata a predicto rege Agarenorum Almazor; et dedit Legioni precepta et leges que sunt obseruande usque mundus iste finiatur», *Chronica Naiarensis*, ed. J. A. Estévez Sola, in *Chronica hispana saeculi XII: pars 2. Chronica naierensis*, Turnhout 1995, II, §35, lin6.

66 «Tanta pace fuit in diebus quibus ipse regnauit, ut una sola mulier, portans aurum uel argentum in manu sua per omnem terram Hyspanie, tam habitabilem quam inhabitabilem, in montibus uel in campis; non inueniret qui eam tangeret», *Crónica del Obispo Don Pelayo* cit., p. 83.

67 «Deditque imperator mores et leges in uniuerso regno suo, sicut fuerunt in diebus aui sui regis domni Adefonsi, iussitque restituere uniuersis ecclesiis omnes hereditates et familias, quas perdiderant (…), precepitque uillas et terras, que fuerant destructe in tempore bellorum, (…) iussitque omnibus stricte iudicibus uitia eradicare (…). Iussitque alcaydis Toletanis et omnibus habitatoribus totius Extremi facere exercitus assidue et dare Sarracenis infidelibus bellum per singulos annos et non parcere ciuitatibus uel oppidis eorum, sed totum auindicare Deo et legi Christiane», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., I, §71, pp. 183-184, trad. Sirantoine, *Imperator Hispaniae* cit., Chap. VIII, §12.

péchés d'Alphonse le Batailleur sont la cause de la colère divine qui s'abat par les musulmans sur le peuple et le clergé, en dépit de leurs prières[68].

Les motivations de ces comportements sont généralement sotériologiques et se fondent sur des modèles vétéro-testamentaires[69]. L'influence de l'eschatologie monastique sur l'idéologie royale peut emprunter plusieurs biais: les souverains recherchent la fréquentation des moines, les incluent dans leur entourage, voire dans leur cercle de conseillers[70]; d'autre part, ils lisent ou se font lire les ouvrages majeurs de l'eschatologie monastique, notamment le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Beatus de Liébana (composé à la fin du VIIIe s.) qu'ils font copier puis offrir aux grands monastères sous patronage royal[71]. Plusieurs copies du *Commentaire* de Beatus furent réalisées au XIIe siècle, dont deux au

[68] «Ecce, ultione diuina disponente, uenerunt acies parate Moabitarum et Agarenorum in circuitu castrorum et ceperunt pugnare et mittere super eos multas lanceas et sagittas et tela et petras et occidere multam gentem et bestias. Hoc uidentes episcopi et clerici et omnis populus Christianorum ceperunt rogare Dominum Deum ut eos eriperet de manibus Sarracenorum et ne reminisceretur peccatorum regis neque parentum suorum uel qui cum eo erant et ut ab ipso mitius corriperentur. Sed, peccatis exigentibus, orationes eorum non sunt exaudite ante Deum, quia Gabriel archangelus, summus nuntius Dei, non tulit eas ante tribunal Christi neque Michael, princeps militie celestis, missus est a Deo, ut eos adiuuaret in bello», *Chronica Adefonsi Imperatoris* cit., I, § 65, p. 176.

[69] J. W. Williams, *Fernando I and Alfonso VI as Patrons of the Arts*, «Anales de historia del arte», Volumen Extraordinario 2 (2011), pp. 413-435. Ces modèles ont été bien étudiés pour le royaume franc: M. de Jong, *Carolingian political discourse and the biblical past: Hraban, Dhuoda, Radbert*, in *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, cur. C. Gantner, R. McKitterick, S. Meeder, Cambridge 2015, pp. 87-102, ici pp. 89-90. Voir aussi, dans le monde byzantin: C. Rapp, *Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium*, in *The Old Testament in Byzantium*, cur. P. Magdalino, R. Nelson, Washington D.C. 2013, pp. 175-197, et D. Krueger, *The Old Testament and Monasticism*, *ibi*, pp. 199-221.

[70] F. Gallon, *Moines aux extrémités de la terre. Fonctions et représentations du monachisme dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIIIe-XIe siècle)*, Thèse de doctorat inédite en histoire sous la direction de P. Henriet, Bordeaux Montaigne, Bordeaux 2014, pp. 487-493.

[71] Voir notamment les notices des Beatus Madrid, BNE 14-2 et New York, Morgan Library, Ms. 429 dans: J. Williams, *Visions of the End in Medieval Spain*, Amsterdam 2016.

moins, par des établissements liés au pouvoir royal, Silos et Sahagún[72].

L'imagerie apocalyptique est aussi mise en relation avec l'eschatologie individuelle et la préoccupation sotériologique dans le cadre des panthéons royaux, en particulier celui de la Basilique San Isidoro de León (fin du XI[e]-début XII[e] siècle), aujourd'hui considéré comme l'un des joyaux de l'art roman ibérique[73]. Le programme iconographique de la voute est apocalyptique: au centre de la composition, le Christ-Juge trône dans une mandorle, entourée des quatre évangélistes; plusieurs autres peintures représentent les épisodes clefs du scénario de la fin des temps. Cette scène centrale est le couronnement de l'histoire du salut qui est représentée sur les voutes depuis Adam et Ève par quelques scènes choisies. Il s'y trouve notamment une représentation de la Crucifixion, autour de laquelle deux orants ont été représentés agenouillés: le roi Ferdinand I[er] et la reine Sancha, parents d'Alphonse VI. Le panthéon devient ainsi le moyen d'exalter la dynastie castillo-léonaise en mettant en valeur la piété et l'humilité de ses rois et leur statut de protégés du Christ, l'empereur par excellence.

La documentation est enfin le lieu privilégié tant de l'affirmation des prétentions politiques des souverains que de l'expression de leur piété et de leur pénitence. Une donation de l'infante Urraca en 1099 souligne par exemple l'humilité de la fille d'Alphonse VI. Après une longue invocation christologique, précédée d'une croix ornée d'un alpha et d'un oméga, le préambule situe l'offrande dans l'optique de la fin des temps et du Ju-

[72] *Ibi*, Londres, British Library, Add. 11695; Burgo de Osma, Cabildo de la Catedral, ms. 1.

[73] Sur le panthéon et la datation discutée des fresques qui pourraient avoir été commandées par la reine-impératrice Urraca (1109-1126), voir: J. Williams, *León: The Iconography of the Capital*, in *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, cur. T. N. Bisson, Philadelphie 1995, pp. 231–258; R. Walker, *The Wall Paintings in the Panteón de los reyes at León: A Cycle of Intercession*, «The Art Bulletin», 82-2 (2000), pp. 200–225; T. Martin, *Queen and King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain. The Medieval and Early Modern Iberian World*. Leyde and Boston 2006.

gement à venir[74]. L'acte rappelle l'espoir que la donation permettra d'effacer les péchés de la donatrice. La longueur et la solennité du préambule témoignent de la progression de la préoccupation eschatologique. Dans une donation à la cathédrale de Lugo, en 1112, la reine-impératrice est encore signalée pour l'importance de sa pieuse crainte du Christ; décrite comme en pleurs, elle implore par ses soupirs et ses larmes, l'aide du Seigneur et sa protection en vue du Jugement dernier[75].

Conclusion

À bien des égards, la fin du XIe-début du XIIe siècle marque un tournant. Les chroniques s'inscrivent pour autant dans un héritage ancien, altomédiéval, même wisigothique qui octroie au souverain une mission particulière – défenseur des chrétiens et de l'Église, guide vers le salut, acteur d'une réforme morale de la société; ce discours reprend des éléments de différentes figures impériales (Alexandre, Constantin, Charlemagne), sans que celles-ci soient apocalyptiques comme le Dernier Empereur. À la différence des prophéties étudiées entre autres par Jean Flori ou Gian Luca Potestà[76] pour les souverains francs, italiens ou otto-

[74] «Ideoque perpendens animo meo illum ultimum diem tui examinis in quo uenturus es iudicare uiuos et mortuos manifestus et terribilis pre timore iudicii tui conturbata quantulamcumque partem de hereditate, uel sustancia mea sequestro tibi offerenda, ne in conspecto tuo appaream uacua, non quod a me habeam hec tibi tribuenda, sed quod a te acceperim tibi offerenda. Suscipe iam, Deus pie, qui inmensus es in minimis, suscipe a me parua et hec tibi fac placabilia, ut cum ante te fuero presentata michi regni tui reddas gaudia immensa», *Donation d'Urraca* (1099), acte 71, *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-1230)*, ed. J. M. Ruiz Asencio et I. Ruiz Albi, vol. IV, León 1990, pp. 183-184.

[75] «Nunc autem domina et regina Ihesu Christi mater Maria rogo ut acceptabilem abeas hanc licet paruam oblationem ac deferas mea suspiria et lacrimas et gemitus ante conspectum diuine maiestatis quatinus pia tua intercessio auxilietur mihi ad inquirendum regnum et pacifice possidendum patris mei et sis mihi clipeus et protectio in hoc seculo et in die tremendi iudicii», *Diplomatario de la reina Urraca de Castilla y León (1109-1126),* ed. C. Monterde, Zaragoza 1996, doc. n° 81 (1112), pp. 81-82, ici p. 81.

[76] J. Flori, *L'islam et la fin des temps: l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007; Potestà, *Le dernier messie* cit.

niens, le rôle messianique des empereurs ibériques reste limité à la lutte contre l'Islam et à l'établissement d'un règne de paix et d'ordre, sans projection dans un futur eschatologique. Ils accomplissent déjà ici et maintenant la mission qui leur est réservée par la tradition prophétique et historiographique.

Dans la construction de la figure du souverain, le modèle du roi-pénitent reste essentiel. L'adoption du titre d'*imperator* et de ses connotations militaires n'a été privilégiée en ce sens que par Alphonse le Batailleur, avec un résultat pour le moins limité. Un seul texte, la *Chronique de San Juan de la Peña*, composée vers 1360-1370 pour exalter les rois de Navarre et d'Aragon, rend hommage à la mémoire du Batailleur et associe sa légitimité d'empereur à ses nombreuses conquêtes[77]. Cette chronique reflète une évolution dans les critères de valorisation du souverain. Dans les textes ici étudiés, la légitimité du roi s'appuie encore sur la double dimension de la mission royale, pénitentielle et militaire, bien que la valorisation du général victorieux semble gagner du terrain en comparaison avec les chroniques antérieures. La tension eschatologique, entretenue par l'Église, demeure récurrente pour justifier ou condamner des comportements. Elle est en ce sens, tant le moteur de l'action royale que sa justification.

Voir aussi sur l'interprétation apocalyptique des croisades: J. Rubenstein, *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, New York 2019.

[77] *Crónica de San Juan de la Peña*, ed. A. Ubieto Arteta, Valence 1961, p. 69; passage cité et commenté dans Sirantoine, *Imperator Hispaniae*, Chap. VI, §38-39.

LUCIEN DABADIE

Cola di Rienzo's Embassy at Prague: Between Imperial Dreams and Popular Justice

Abstract: While Cola di Rienzo's assimilation of spiritual Franciscan prophecy and Joachimite theology of history throughout his stay at the court of Charles IV (1350-1352) is a well-established fact, integration of such motifs within the ideological framework previously conceived during the Buono Stato period remains an open research question. This contribution aims to fill the void by examining connections between Rienzo's modified imperial project and the eschatological notion of iustitia popularis. Finally, it presents a novel textual source supporting the existence of millenarian egalitarianism in 14th-Century Italy.

Keywords: Cola di Rienzo; Joachim of Fiore; Prophecy; Popular Justice; Millenarianism

The later Middle Ages offers a vexed and highly charged eschatological concept of popular justice. In pioneering scholarship on John of Rupescissa's *Vade Mecum in Tribulationibus* (1356), Robert Lerner provides a penetrating analysis of the inherent ambiguity in this notion. The *Vade Mecum*'s description of upcoming tribulations combines a typical clerical horror of popular uprisings with the idea that violence inflicted by the people on the powerful will put an end to unfair oppression and bring about some form of justice. Although vernacular versions of Rupescissa's work circulated in Paris during the Jacquerie of 1358, the Florence of the Ciompi, and in Bohemia amidst the Hussite wars, its readers were mostly reactionary clerics attempting to cope with events that terrified them[1]. While these com-

[1] R. E. Lerner, *Medieval Millenarianism and Violence,* in *Pace e Guerra nel Basso Medioevo*, Atti del XL Convegno storico internazionale (Todi, 12-14

mentators focused on the conservative aspects of Rupescissa's thought – traditional fear of popular turmoil – the text's more subversive elements seem to have gone largely ignored. Yet the contemporary episode of Cola di Rienzo's sojourn in Bohemia (1350-1352), after his fall from power in Rome, may offer an altogether distinct perspective on our understanding of late medieval conceptions of popular justice and, beyond that, of the people as a positive vector of spiritual reform[2].

From his encounter with *fraticelli* hermits in the central Apennines, the fallen Tribune had by now become deeply familiar with millenarian papal prophecies emanating from dissident spiritual Franciscans writing in the aftermath of Celestine V's papacy, between the late 1290s and early 1300s. In addition to the *Oraculum Cyrilli*, the *Epistola Merlini* and the *Liber de Flore*, Rienzo's corpus of prophetic sources also included the rather obscure *Liber*

ottobre 2003), Spoleto 2004, pp. 37-52; Id., *Giustizia popolare: Giovanni da Rupescissa nella Boemia hussita*, in *Scrutare il futuro*, ed. R. E. Lerner, Roma 2008, pp. 145-158. On rare exceptions to this rule: P. Cermanova, *Waiting for Paradise-Waiting for Damnation. Concepts of Apocalyptic Time in Prophecies of the Hussite Period*, in *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes*, ed. F. Schmieder, Köln – Weimar – Wien 2015, pp. 141-164.

2 Rienzo's letters were published in K. Burdach, P. Piur, *Vom Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Geschichte der Deutschen Bildung* (*VMZR*), II, 3, Berlin 1912. On Cola's Bohemian embassy: K. Burdach, P. Piur, *VMZR*, II, 5, Berlin 1929, pp. 285-433; R. G. Musto, *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley 2003, pp. 230-307; A. Collins, *Greater than Emperor: Cola di Rienzo (1313-54) and the World of Fourteenth-Century Rome*, Ann Arbor 2002, pp. 86-127; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame 1993 (ed. or., Oxford 1969), pp. 318-319. On Cola's eschatological thought during the *Buono Stato* period: L. Dabadie, *Tendances messianiques et rhétorique apocalyptique du Tribunat de Cola di Rienzo (1347)*, «Aevum», 94 (2020), fasc. 2, pp. 369-400. Sole (and brief) analysis of Rienzo's political thought as an example of eschatological popular justice, though with a greater emphasis on the Tribunate in G. L. Potestà, *Le Dernier Messie. Prophétie et souveraineté au Moyen Âge*, Paris 2018 (ed. or., *L'ultimo Messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna 2014), pp. 157-165. Evidence that Cola actually had read Rupescissa remains slim. On this question, J.-C. Maire Vigueur, *Cola di Rienzo et Jean de Roquetaillade ou la rencontre de l'imaginaire*, «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge», 102-2 (1990), pp. 381-389.

Horoscopus, very similar in form and content to the *Liber de Flore*, and almost certainly composed in the same milieu[3].

In the prophetic literature analyzed here, the term *populus* may simply refer to the universal flock of the faithful, as in the phrase *populus christianus*. From at least the late 13th century on, however, the word was also used in prophecies to designate all those not belonging to the elite[4]. Less restrictive and less negatively connoted than *plebs,* the second meaning also differs from the traditional *clerus-populus* opposition harking back to Carolingian times[5]. Hence, in the same sentence, the *Liber de Flore* evokes the tears of the *congregatio fidelium* that shall be caused by the *cecitas*

[3] For a detailed presentation of Rienzo's prophetic corpus: L. Dabadie, *L'Ambassade prophétique de Cola di Rienzo à la cour de Charles IV (1350-1352). Un Réexamen*, «Annali di scienze religiose», 13 (2020), pp. 337-380. Quotes of the *Oraculum Cyrilli* in Cola's letters were comprehensively identified by Burdach and Piur. On these prophecies: H. Grundmann, *Liber de Flore, eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, «Sonderabdruck aus Historisches Jahrbuch», 49-1 (1929), rep. in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, II, Stuttgart 1977, pp. 101-165; K. Mesler, *The Epistle of Merlin on the Popes: A New Source on the Late Medieval Notion of the Angel Pope*, «Traditio», 65 (2010), pp. 107-176 (which establishes Cola's knowledge of the *Epistola* and of the *Liber*); M. Kaup, *Pseudo-Joachim Wanes, as Arnald waxes. On Commenting the Spiritual Text Trio and Preparing its Edition*, in *"Ioachim Posuit Verba Ista"*, cur. G. L. Potestà and M. Rainini, Roma 2016, pp. 195-235; Id., *Der 'Liber Horoscopus': ein bildloser Übergang von der Diagrammatik zur Emblematik in der Tradition Joachims von Fiore*, in *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore,* cur. A. Patschovsky, Ostfildern 2003, pp. 147-184; G. L. Potestà, *L'Uomo con la falce e la rosa. Dagli 'Oracula Leonis' ai 'Vaticinia Pontificum' della Biblioteca Estense*, in *Profezie Illustrate gioachimite alla corte degli Estensi*, cur. G. L. Potestà, Modena 2010, pp. 129-179; Id., *Le Dernier Messie* cit., pp. 125-129; N. Ficzel, *Der Papst als Antichrist: Kirchenkritik und Apokalyptik im 13 und Frühen 14 Jahrhundert,* Leiden – Boston 2019, pp. 282-318. For the most recent synthesis regarding attribution and dating of this group of prophecies: G. L. Potestà, *Dante in conclave. La Lettera ai cardinali*, Milano 2021.

[4] A similar semantic evolution is already perceivable in the 12th century Northern French exegetical literature. Cf. Ph. Buc, *L'Ambiguïté du Livre*, Paris 1994, pp. 235-236.

[5] On the *clerus-populus* pairing, G. Duby, *Les trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, p. 101 and pp. 414-422; P. Boglioni, Populus, Vulgus *et termes apparentés chez Thomas d'Aquin*, in *Le Petit peuple dans l'Occident médiéval*, cur. P. Boglioni, R. Delort, C. Gauvard, Paris 2002, pp. 67-82.

populi, while an anonymous Sicilian prophecy of *circa* 1270 (*Inc. Nascetur aquila sine plumis*) opposes the *populus* to the *divites*[6]. The increasing presence of a *populus popularis* in clerical writings should be viewed as well in light of its immediate historical context. Although much less precise than the political concept of *Popolo,* this second meaning does share with its communal counterpart a negative definition based on exclusion. Moreover, given that all the cited prophecies are chiefly concerned with Italian politics, the link with contemporary political developments cannot be overstressed[7]. Focusing attention on the second semantic family, we can distinguish various stages within the concept of popular justice.

In its simplest form, the *populus*, devoid of any direction, is perceived as a blind means of divine retribution, its action resembling that of famines, plagues, and other natural disasters.

[6] Arras, Bibliothèque municipale, Ms. 138, f. 95v: «Fidelium congregatio, nudato pectore [...] clament et in fontes lacrimarum prorumpant de hiis que futura sunt, maxime de populi cecitate»; Paris, BNF, Lat. 3319, f. 4v: «Erigent calcaneum divites et populus conculcabit eos». This largely ignored and unpublished work is preserved in a single 15th century manuscript, from which we quote, ff. 4r-5r. Some indications in Th. Lassabatère, *Du Guesclin, Vie et fabrique d'un héros médiéval*, Paris 2015, pp. 269-275. The last sentence of the *ex eventu* section contains references to the savagery of the battle of Tagliacozzo, to Conradin's escape to Rome, and final betrayal and capture by Giovanni Frangipane in the castle of Astura, famous for its high tower: «In eodem conflictu strages interfectorum erit innumerabilis, occisorum anulos acquiret aureos et romanos interficiet quirites. Laudabit nomen domini in urbe sancta et murus turris diruet ipsum» (f. 5r).

[7] Gian Luca Potestà ascribes the *Oraculum* to the circle of the Provençal Franciscan Raymond Geoffroy and dates it from 1296-1297 (*Le Dernier Messie* cit., pp. 127-128). On the medieval notion of *populus,* see also Fr. Menant, *Qu'est-ce que le peuple au Moyen Âge ?*, «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge», 131-1 (2019) (http://journals.openedition.org/mefrm/5291); M. Hébert, *La Voix du Peuple*, Paris 2018, pp. 142-147; N. Bériou, *Le Petit peuple dans les sermons* ad status *du XIIIe siècle*, in *Le Petit peuple* cit., pp. 19-39; J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu, *Entre lieux communs et vie quotidienne: le petit peuple dans les recueils d'*exempla *des XIIIe et XIVe siècles*, *Ibi*, pp. 41-66. On the various definitions of the *Popolo* as a civic and communal concept, (e. g.) G. Milani, *Contro il commune dei milites. Trent'anni di dibattiti sui regimi di Popolo*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur*, cur. M. T. Caciorgna, S. Carocci, A. Zorzi, Roma 2014, pp. 235-258.

The anonymous *Visio Fratris Johannis*, probably written in Italy *circa* 1292, has been singled out as a precocious illustration of the theme[8]. But in fact, it is possible to propose even earlier examples. Obsessed with the idea of popular violence, the unknown author of *Nascetur aquila sine plumis*, writing in Messina shortly after the battle of Tagliocozzo, mentions no less than four times the terrible destructions to be wrought by the masses. Describing *ex eventu* the revolt in Messina that led to the establishment of an ephemeral commune (1255) quickly abolished by Manfred in 1258, our prophet makes few concessions to sociological nuance[9]. The opposition of the city's bourgeois elements both to the traditional aristocracy and to the governor appointed by Manfred (the Calabrian Pietro Ruffo) is transformed into a head-on confrontation between the «poor» and the «rich», who shall be «trampled» by the former[10]. Ruffo himself will be routed by the «people», while Charles of Anjou – here the author turns to authentic prophesying – will be killed by the *plebs*[11]. The prophet – whose sympathies are difficult to determine and who appears rather hostile to all parties – was mainly intent on forging the most woeful picture of the "future", and to this end believed the violence associated with the lower classes would have a particularly powerful effect on his readers. Such unusual intensity of treatment reveals both terror and fascination of a certain kind. Returning now to Cola's corpus, the *Liber Horoscopus*, when touching upon the end of the bad pope Nicholas IV, warns of «a

[8] Critical edition in S. Kelly, *The* Visio Fratris Johannis*: Prophecy and Politics in Late Thirteenth-Century Italy*, «Florensia», 8-9 (1994-1995), pp. 7-42. Already interpreted similarly in Lerner, *Medieval Millenarianism* cit., pp. 41-42.

[9] On this episode, *Medieval Italy, an Encyclopedia*, cur. Ch. Kleinhenz, Milton Park 2016, II, 706; G. Caridi, *RUFFO, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani,* 89, Roma 2017, *ad vocem*.

[10] Paris, BNF Lat. 3319, f. 4v: «Quem [Manfred] semipopulus Fari habebunt odio et pauperes vacillabunt divites, gentes cum gentibus pugnabunt et cum erecta hasta apparebunt ferociter bellari».

[11] *Ibi*, f. 4v: «Rector Rubens extraneus [Ruffo] fugabitur a populo cuius finis malus est [...] Et tunc gallina [the papacy] generabit ovum unum quod germinabit pullos duos. Unus autem mittetur extra regnum [Louis IX] et alius remanebit in regno qui a plebe gladio erit interfectus [Charles of Anjou]». Notice the qualification of the Calabrian Ruffo as a foreigner, a strong proof of the text's local provenance.

sanguinary error, discord and popular commotion» soon to arise as a consequence of divine wrath. As for the *Epistola Merlini,* despite the author's relative lack of interest in the subject, mention of the «iniquity of the people» hints at an equally unfavorable opinion[12]. Yet the strongest formulation of the theme appears in the *Liber de Flore*. In addition to lamenting the *cecitas populi* and *populus induratus*, the *Liber*, evoking Celestine's abdication and Boniface VIII's election (December 1294), "predicts" menacingly: «In the people there shall be no little principle of vengeance, rather it shall be greater than can be spelled out in a prophetic book. Of such a considerable scandal I myself interiorly tremble»[13]. Despite their ingrained hostility, there is undoubtedly more to these depictions than commonplace clerical contempt for popular elements. First, the populace is not swayed by external forces and acts in an autonomous manner. Secondly, popular uprisings were thought by many "prophets" of the time to be among the most potent instruments at God's disposal for ridding Christendom of evil – an idea well conveyed by the solemnity of the expression *principium ultionis*.

In a slightly more elaborate version of the concept, though *iustitia popularis* remains menacing and fully retains its place in the series of eschatological tribulations, some sense of justice emerges from the chastisement inflicted by the people on the *superbi*. From this perspective, future depredations are positive in a limited way, for they will mechanically restore a degree of equilibrium between the destitute and those who excessively exploit them. Quite representative of this mindset is a detail from the final portion of the *Columbinus* prophecy, composed during the opening years of the 14th century. The author, probably a French Franciscan, exhorts the king of France to «liberate the poor from the powerful [Psal. 71, 12]» if he wishes to avoid God's vengeance[14]. Although we may easily recognize here the traditional cli-

[12] Resp. UPenn, Ms. Codex. 1149, f. 10r, and Mesler, *The Epistle* cit., p. 168.

[13] Arras, Ms. 138, f. 90v: «In populo non erit modicum principium ultionis, sed maior quam possit libro prophetico annotari. De tanto scandalo infra meipsum tremisco».

[14] Edited in E. A. Brown, R. E. Lerner, *On the Origins and Import of the Columbinus Prophecy*, «Traditio», 45 (1989-1990), pp. 219-256, p. 252: «[...]

ché of the king as protector of the people, the presence of *liberare*, quoted from Psalm 71, indicates something more subversive[15]. This was also, presumably, the position exposed in the fifth *intentio* of the *Vade Mecum*. Even though the foretold rising of the «earthworms» and their annihilation of «lions, bears, leopards and wolves» are placed in the list of «future horrible events» and «horrific novelties», such depredations are thought necessary by Rupescissa to counterbalance the excessive sufferings inflicted by the powerful on the «so greatly afflicted people». This interpretation is confirmed by the use of the expression *iustitia popularis*, here making its first appearance[16]. Among the prophetic sources known to Rienzo, the letter supposedly addressed by Pseudo-Joachim to Cyrill (placed at the beginning of the *Oraculum Cyrilli*) comes closest to this sensibility. In a radical attack against the Mendicants, the anonymous commentator excoriates with almost populist accents the bad brothers who shall soon «profit from the offerings of the people, and devour them in their gluttony, [protected] by the high walls of their palaces»[17].

Compared to the aforementioned development of the *intentio quinta*, the *Vade Mecum*'s seventh *intentio* bears testimony to a more advanced level of engagement on the people's part. Not only are the tribulations inflicted by the «tyrants and the laymen of the people» beneficial in that they will physically bring the high clergy back to a state of evangelical purity and poverty[18], but

unde studeat liberare pauperem a potente et nutrienda nutriat et radicanda dissipet et evellat si divinam velit evadere ultionem».

15 On this royal function forged during the Carolingian times and its inherently non-subversive nature, see D. Barthélemy, *Chevaliers et Miracles. La Violence et le Sacré dans la société féodale*, Paris 2004, pp. 279-290.

16 John of Rupescissa, *Vade Mecum in Tribulationibus*, ed. E. Tealdi, R. E. Lerner, G. L. Potestà, Milano 2015, pp. 228-229. Robert Lerner's contention regarding the sense of satisfaction expressed by Rupescissa when describing such events is quite convincing. Cf. Lerner, *Giustizia popolare* cit., p. 146.

17 Edited by Paul Piur, *VMZR* II, 4, Berlin 1912, p. 250: «[...] et populi donariis perfruentur, que in eorum gulositatibus et murorum eminentiis vorabuntur».

18 John of Rupescissa, *Vade Mecum* cit., p. 233: «[...] tyranni ac laicales populi ex insperato consurgent et auferent ab eis dominia temporalia, regna, ducatus, comitatus, redditus, civitates et castra, et ipsos relinquent

Rupescissa's prose also suggests that this lay alliance will take the lead by determining (*ordinabunt*) which necessary material goods shall be attributed to the clergy, who in turn will acquiesce and be satisfied with such decisions[19]. One may further wonder if, apart from this example, popular justice is ever fully developed conceptually. The last quote from the *Vade Mecum* asks a fundamental question: is the *populus* construct ever endowed with a capacity for conscious reflection? Which may, in turn, correspond either to active, deliberate participation alongside the forces of good in the dramatic scenario of the end of times, or to an ability to exert correct and righteous judgment on such eschatological events.

A rare example of the latter is found in the *Liber de Flore*. In the chapter devoted to the election of Boniface VIII in Naples, the author declares: «It shall even be said commonly and almost universally amongst the ignorant people: bad things are taking place in the holy Church of God»[20]. To which Arnald of Villanova, in his linear commentary of the prophecy, adds the following explanation: «Thirdly, as it appears plainly, [the author] describes [the election] according to the judgment of the common people [*iudicium populi vulgaris*]»[21]. True, the author of the *Liber* was hardly sympathetic toward the people, and the statement that even the ignorant masses disapproved of the election is introduced to highlight just how awful it really was. But the mere fact that the verdict of the *populus* is correct and delivered independently is remarkable in itself. Certainly, this section is an *ex eventu* narration, and it is established that, due to Celestine's popularity in Naples, when the pope made known his intention to

in puris et nudis regulis evangelicis Matheo X declaratis et insuper multis tribulationibus et derisionibus eos afficient».

[19] *Ibi*, p. 234: «Et convertet Dominus corda tyrannorum, principum et populorum iratorum contra eos ad pacem, et ordinabunt ut dumtaxat tribuantur eis competenter et honorabiliter necessaria vite; et hiis contenti ecclesiastici domini a tribulationibus quiescent iubente Domino Iesu Christo». Though the syntax may lack fluidity, the subject of *ordinabunt* is clearly the *corda tyrannorum etc.*

[20] Arras, Ms. 138, f. 91r: «Vulgo etiam dicetur in populo ignoranti quasi communiter operatum est malum negocium in ecclesia sancta Dei».

[21] *Ibi*, f. 91v. On the attribution of the commentary to Arnald, see Kaup, *Pseudo-Joachim Wanes* cit., p. 211.

abdicate, the people of the city were troubled and a mob even invaded the Castel Nuovo. Similarly, Boniface VIII's immediate decision to leave Naples for Rome seems to have triggered popular discontent[22]. Nonetheless, when the author of the *Liber* was writing in the early years of the 14th century, no historical developments could by themselves retrospectively justify bombastic claims of massive popular uprisings too great to be written down. And regardless of the true popular sentiment following Celestine's demise, there was hardly any need for the prophet to insist on a unanimous and unequivocal condemnation by the people. In sum, the presence of the popular theme in the *Liber de Flore* can hardly be accounted for by simply appealing to earlier factual developments. Rather, it clearly reveals the author's subjective refashioning of the historical sequence, and the singular function – one of both violent chastisement and sound judgment – ascribed by him to the people in the unfolding of the final events before the millennium.

At the court of Charles IV, while suddenly adopting pro-imperial rhetoric, Cola di Rienzo continued to view himself as the champion of the people, just as in 1347. So much is made evident by a typically immodest exclamation in the lengthy *Verus Libellus* (letter n. 57, to the archbishop of Prague). Here he states that, along with the good clergy, «all the merchants of the *Popolo*, all the farmers and everyone who aspires to earn their bread by the sweat of their brows, approve of him and love him»[23]. Furthermore, the *populus* maintained a vital political role in Rienzo's dreams of unifying the Peninsula hand in hand with the soon-to-be emperor. In the same epistle, he also claims that he will soon chase away those among the Italian «tyrants» who oppose Charles, «with all the *Popoli* equally rebelling, concurring in one [direction] and co-united towards the reformation of all Italy»[24].

22 H. K. Mann, *The Lives of the Popes in the Middle Ages,* XVII, London 1931, p. 319; XVIII, London 1932, p. 55.

23 Cola di Rienzo, letter 57, in *VMZR*, II, 3, p. 263: «[...] omnis autem clerus, qui de mea capcione gloriari non studet apud papam, omnes populi mercatores, agricole et ceterique volentes in sudore vultus sui perfrui pane suo me approbant et affectant et iterum post tenebras lucem sperant».

24 *Ibi*, p. 257: «Ego sum minimus canis gregis, et hos tyrannos, a quibus Cesar aditum deprecatur ad sedem, adiutus a Domino aufugere faciam,

Yet it remains to be seen to what extent such an ideology of the *Popolo* was ever truly embedded within Rienzo's more recently acquired prophetic framework. Cola's rhetorical confidence in the loyalty of the people, just like his vows to uphold its cause, is hardly surprising in the writings of the former Tribune as his discourse on this particular subject shows little evolution compared to that of the *Buono Stato* period. In fact, such a line of thinking could very well have remained on an entirely separate level, untouched, so to speak, by his sudden conversion to the millenarian theology of history of Joachite inspiration, brought to him by the *fraticelli*.

The account offered by the *Chronicon Estense* of the first meeting between Cola and Charles IV suggests, on the contrary, an uncompromising adherence on Rienzo's part to the most violent forms of *iustitia popularis*[25]. According to this source, the exiled Tribune would have prophesized to the entire imperial court:

> [...] the Lord pope would have [Rienzo] burned at the stake, and he would resuscitate three days later by the action of the Holy Spirit, and because of this, the people of Avignon would run to arms, enter the palace of the Lord pope and kill him together with all his cardinals; then, shall be elected another pope, an Italian, who would remove the Curia from Avignon and bring it back to the city of Rome[26].

populis omnibus pariter rebellatis et in unum concurrentibus in reformacione tocius Italie counitis».

[25] Ronald G. Musto is probably the historian who best exploited the *Chronicon* as a source of information on Cola's career. More regrettable is the absence of any critical evaluation of this source. Cf. Musto, *Apocalypse in Rome* cit., pp. 245-247; pp. 276-278.

[26] *Chronicon Estense, cum additamentis usque ad annum 1478*, ed. G. Bertoni, E. P. Vicini, *RIS*, XV, 3, Città di Castello 1908, p. 173: «[...] Dominus Papa faceret ipsum comburi et tertia die resuscitaret ex virtute Spiritus Sancti; et propter hoc populus Avinionis curreret ad arma et ingrederetur palatium Domini Papae et occiderent eum cum omnibus cardinalibus suis; deinde eligeretur alius Papa ytalycus, qui removeret Curiam de Avinioni et reduceret civitatem Romae [...]».

The little studied *Chronicon Estense* is an annalistic Ferrarese chronicle, devoid of literary interest[27]. Despite its complex genesis and the composite nature of the text, the closing sentences of the broader section we are concerned with here demonstrate that the author, whose narration runs until 1354, had completed his work by 1368[28]. Thus the pages devoted to Cola di Rienzo's career would most likely have been composed shortly after the events themselves. The chronicler, surprisingly well informed about the details concerning Cola di Rienzo's *Buono Stato* regime, had access to several official documents produced by Rienzo's administration[29]. In addition, his exceptionally thorough day-by-day account of the intricate events leading to the Tribune's downfall (December 1347) could hardly have been possible without dispatches sent by professional informants[30]. Such facts confirm the hypothesis that the chronicler held a position in the chancery of the Este court[31]. Then again, we have no reason to suppose he relied on the same sources of information for the isolated paragraph dedicated to Cola's embassy at Prague. Furthermore, the number and magnitude of differences between the *Chronicon*'s narration and Cola's rewriting of his speech in letter 49 make it unlikely the latter served as a source for the former. Given the great wealth of punctual information introduced in this section, a diplomatic dispatch could very well have been used by the chronicler as primary material – though such considerations remain purely speculative. Consequently, only internal evidence can measure the reliability of the account presented by the *Chronicon*. A certain number of genuine elements must be acknowledged. For instance, Rienzo's letters do confirm that he truly envisioned a division of Italy similar to that mentioned in the *Chronicon* – an element especially noteworthy because not present in letter 49, which, as shown by Rupescissa's example, was

[27] Some information in *Repertorio della cronachistica emiliano-romagnola (secc. IX-XV)*, ed. B. Andreolli, Roma 1991, *ad vocem* and in *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. G. Dunphy, Leiden – Boston 2010, *ad vocem*.

[28] As noted already by Ludovico Antonio Muratori in his 1729 edition, *Rerum Italicarum Scriptores*, XV, p. 297.

[29] A complete reproduction of Cola's letter 27 (1st August 1347) is inserted in the chronicle. Cf. *Chronicon Estense* cit., pp. 151-152.

[30] *Ibi*, pp. 157-158.

[31] Andreolli, *Repertorio* cit., p. 185.

soon widely in circulation[32]. On the other hand, some anecdotal indications seem spurious. For example, the presence at Prague of an ambassador of David II of Scotland (then imprisoned by the king of England) is not substantiated by any other source. Even more suspicious are the very terms in which the chronicle presents Cola's eschatological scenario. While in letter 49 Rienzo describes the millennium in Joachite terms, using the characteristic idea of a third age of the Spirit (*Sancti Spiritus tempus*), it is very unlikely that, as stated by the *Chronicon*, Cola would have defended the exorbitant claim that the reign of the Father and of the Son was over, and that «all power had been removed from them and handed on to the Spirit»[33]. If one meant to tarnish Rienzo's reputation with heresy, could there be any better way than by accusing him of «separating the Father and the Son from the Holy Spirit»[34]? – which is precisely what the chronicler does immediately afterward. Another dubious element is the prophecy of Rienzo's physical death in Avignon and subsequent resurrection by the Spirit. While Cola was certainly no modern rationalist, this seems a bit much for a man trying to convince Charles IV to embark on a military project of Italian reunification. Here the obscure prophecy of the resurrection of Saint Francis, oft quoted by Rienzo in the Bohemian letters, must have been misunderstood[35]. Lastly, it must be mentioned that the chronicler entertained hostile feelings towards Rienzo, hardly a surprising fact given the political regime for which he worked. Elsewhere, he sarcastically belittles him for wanting to reform the whole world while at the same time coveting the honors of knighthood; and his clearly conservative perspective inspires extremely harsh words concerning the Tribune's treatment of the Roman bar-

[32] Cola di Rienzo, letter 57, in *VMZR*, II, 3, p. 259.

[33] For the use of this strong marker of authentic Joachimite influence, see Cola di Rienzo, letter 49, in *VMZR*, II, 3, p. 194. Compare with *Chronicon Estense* cit., p. 172: «Sciatis, domine Imperator quod frater Angelus predictus nunciat vobis, quod usque nunc regnavit Pater et Filius; modo arrepta [*ms: accepta. We follow the sensible correction in VMZR, II, 5, p. 296*] est eis potentia et tradita Spiritui Sancto, et regnare debet in futurum».

[34] *Ibi*, p. 172: «Qui Imperator audiens, quod iste separabat Patrem et Filium ab Spiritu Sancto [...]».

[35] On this anonymous fragment and its relationship to Angelo Clareno's writings: Dabadie, *Tendances messianiques* cit., pp. 362-367.

ons[36]. Which brings us back to the first question: did Rienzo really dream of igniting a popular revolt to overthrow – if not kill – the papacy and the Curia? Many of those who opposed Cola could easily have attributed such schemes to him. Considering the chronicler's natural antipathy, the hypothesis that this detail expresses just such fears when confronted with rumors of Rienzo's eschatological musings seems the most convincing interpretation. Cola himself probably had no intention whatsoever of involving the people of Avignon. That said, however, the evaluation of this specific testimony does not of course rule out the broader possibility of Cola's adoption of eschatological popular justice.

To better approach this problem, we must examine information provided by the correspondence, a far more reliable source for insight into Rienzo's thinking[37]. A subtle textual indication found in the *Responsiva Oracio* addressed to Charles (letter n°58) also points to the popular theme being highly integrated within an eschatological scenario:

Cola di Rienzo, letter 58, *VMZR*, II, 3 p. 298.	*Oraculum Cyrilli*, chap. IX, *VMZR* II, 4, p. 308.
Item, et ne de humano desperes auxilio, sic inserit, [the Oracle] quod quidam vir *mentosus* sive barbatus, astutus contra astutos, ut *coluber* prudens et *tortuosus* ut serpens, quem ego equidem non ignoro, **cum magno populorum assensu** *tibi ex latere* quasi ex affinitatis compagine *coniungetur*.	Tortuosus coluber mentosusque tibi ex latere coniungetur et **quasi plurium conventu** procul dubio fortunaberis.

[36] *Chronicon Estense* cit., p. 149: «[...] generale parlamentum facere intendebat pro bono et pacifico statu totius humanitatis; set procurabat prius die primo augusti militem decorari»; p.150: «[...] et derobavit eis [from the barons] pecuniam innumerabilem; et omnes derobationes participat cum Populo Romano, et destruebat nobiles [...] pecuniam aliquando projiciebant [Rienzo's men] inter Populum, et alia turpissima».

[37] Though, it is true, not perfect, since Cola could very well have been less prudent in his initial speech than in his later writings.

Attempting to convince the King of the Romans that he is the *grandis aquila* of the prophecy, Cola resorts once again to his characteristic technique of auto-identification: the clever bearded man who shall assist the eagle at its side is none other than Rienzo himself. Highly significant for the present argument, however, is a detail in the reworking of the prophecy, namely, the substitution of *cum magno populorum assensu* for *quasi plurium conventu*. Here the precise meaning of the term *populus* can be deduced from the two quotations of letter 57. In these contexts, despite the plural form, it does not possess the ethno-geographic sense similar to *natio* or *gens*, nor does it simply allude to a large and indistinct mass of people. On the contrary: it must be understood either as a translation of the technical term *Popolo*, or at least as an unambiguous reference to the *populus popularis*. Yet we have an even more blatant testimony to Rienzo's inclusion of the defense and liberation of the people as an inherent component of future spiritual reformation. Writing from the prison of Raudnitz to Cardinal Guy of Boulogne (letter 70, 1351), Cola's occasionally melancholic prose displays a much greater disillusionment in the future, as all hope of winning Charles over to his cause had by now entirely vanished. Despite his desperate situation and very perceptible embitterment, Rienzo, mixing the struggle of the people with his own fate, proclaims somewhat provocatively that God will in the end rescue and uphold the weak, as well as punish the mighty:

> If, in truth, the powerful cry out not in my favor, but against me, on the contrary, the people, by remaining silent, shout their support for me. [...] Indeed, never in the Sacred Scripture does one read of God heeding the voice of the powerful and of the strong, rather, He heeds the call of the people, or of he who prays for the people [i.e. Rienzo]. Much more, Scripture threatens, with all the swords of its words, that in His wrath He shall smite kings and princes, depose and torment the powerful, strike the vigorous and strong so to come to aid to the people and to the destitute[38].

[38] Cola di Rienzo, letter 70, in *VMZR*, II, 3, p. 403: «Si vero potentes non pro me, sed contra me clamitant, populus e contra pro me tacendo vociferat [...]. Nunquam quippe in sacra pagina legitur, vocem potentum et forcium, sed vocem afflictorum et pauperum, vocem clamantis populi

This excerpt underlines the highly radical nature of Cola's conception of popular justice. Not only is the binary opposition between the strong and the weak asserted extremely bluntly, but also – as suggested by the phrase *percussurum robustos in populorum succursum* – the idea that chastising the powerful will necessarily amount to liberating the lowly is presented as self-evident. The very wording of these sentences even posits the two as equivalent. Furthermore, it may be noted that Rienzo does not threaten divine intervention against the vices and depredations of the *potentes*: rather, he warns of imminent punishment of all the elite without discrimination. Thus, his thinking goes well beyond the cliché of correcting the excessive pride commonly attributed to the powerful, since it implies a negative moral judgment associated with the very fact of belonging to the dominant class.

In sum, Cola di Rienzo's ideology, obviously indebted to Italian communal culture yet having fully integrated by 1350 the millenarianism of the Franciscan dissidence, ought to be viewed as a climactic manifestation of eschatological popular justice. Here, the notion reaches its most advanced stage, with the *populus* actively and consciously taking part in the final struggle against evil, while at the same time, its ultimate vindication becoming a meaningful end *per se*. If not widespread, such a perspective was however neither unique nor unprecedented. To buttress this claim, I want to adduce new evidence from an Italian collection of prophecies at the Nuremberg Stadtbibliothek (Cent. IV. 32) copied by a single hand, that contains the only testimony of the posterior version of the *Liber de Flore* (*Inc. Attende Celum*). Of considerable interest here are the contents of the interlinear glosses that were added by the same hand sometime after the main body of text had been copied, as shown by the noticeably lighter shade of ink in the glosses. Fortunately, a single interlinear comment appended to a sentence found in the anonymous prophecy *In articulo diei illius* (ff. 36va-39rb) provides a solid clue regarding the dating of the glosses. Right above a phrase predicting the imminent ruin of the *pharao rex Egipti scilicet Francie*, the glossator

vel deprecantis pro populo Dominum exaudisse: quin ymmo *confracturum in ira* [Ps 55, 8] sua reges et principes, depositurum tormentaturumque potentes, percussurum robustos et fortes in populorum miserabiliumque succursum per omnes sui verbi gladios conminatur».

added the words: *qui modo captus est*[39]. Thanks to this unmistakable reference to the capture of John II the Good at Poitiers, we can conclude that the glosses were written shortly after 1356[40]. The glossator exhibits a rather detailed knowledge of the conflicts and internal divisions of the Franciscan order, and was perhaps himself a Minorite. Additionally, certain glosses reveal that, just like the Spirituals, he hoped for an eschatological triumph of evangelical poverty[41]. That said, given that the gloss mentions the *fratres paupertatis vite* both in a positive and negative light, the extent of the commentator's sympathy toward the various branches of the spiritual dissidence is hard to determine[42]. On the other hand, his reading of certain developments pertaining to the time of the first angel pope and French messianic king leaves no doubt regarding his desire for social reform, and so deserves our full attention (glosses are in italics between brackets):

> [The angel pope] shall flatten the high summits [*he shall make equal the prideful and the humble*] and powerful, he shall make it possible to go from summit to summit [*because it will be possible for the humble to be placed alongside the prideful*].
>
> There shall be no middle between the hill [*between the magnates*] or between the neck and the head. The proportion between the ele-

[39] F. 38vb.

[40] Kaup, *Pseudo-Joachim Wanes* cit., p. 233, n. 142 dates the copying of the main body of text to the late 1320s or early 1330s, on the basis of *ex eventu* prophecies concerning Italy in the final text recorded by the copyist, the anonymous *Verba Eusebii.* Other later glosses and corrections were added by a different hand. They are of no relevance to the present argument.

[41] *Ibi*, Cent. IV. 32., f. 55va: «Vocabuntur electi pauperes». Throughout the entire passage, the «people of Lord» and «congregation of the faithful» are glossed as the *pauperes fratres*.

[42] The phrase is applied by the gloss both to the part of the Order which, according to the prophecy, will be in a «terrible state of confusion» (f. 51rb) and to those among the elect who shall flee to «solitary lands» after the fall of Celestine (f. 53vb). On divisions among the Spirituals, D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis,* Pennsylvania State 2001, and S. Piron, *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV*^{e} *siècle*, «Oliviana», 3 (2009) (http://journals.openedition.org/oliviana/337).

> ments shall be equal. Fire shall not struggle against water [*the prideful against the humble*] nor air against earth.
>
> The birds flying in the air [*the noblemen*] shall hear his [the angel pope's] word. The hares [*the humble*] shall come out of the forest and not fear the arrival of dogs [*the prideful*]. The flock of cattle [*the little people*] will eat among the wolves [*among the prideful*] for the afflicted wolf shall not dare open wider his mouth ravenously[43].

Despite the highly allusive quality of the passage and its accumulation of metaphors with little surrounding context, comparisons with other parts of the original *Liber* – in particular, other occurrences of images related to the four elements – may support the hypothesis that when writing these lines, the author of the prophecy had in mind an internal struggle within the Church and, specifically, inside the Franciscan order[44]. Indeed, the *Liber* describes the beginnings of the conflict within the Order as its division into four parts, with the *aerei* consistently referring to the contemplatives who despise earthly preoccupations and shall suffer great persecutions. Finally, the metaphor of the humble flock tyrannized by the wolf alludes to the sufferings of the Spirituals under Boniface VIII. Cola di Rienzo himself, quoting several times the image of hares and dogs, applies it either to his own persecution by the papacy or to the upcoming end of the Spirit-

[43] *Ibi*, f. 57rb: «Montes excelsos equabit [*superbos aequabit cum humilibus*] et potens faciet ut transire possit de monte ad montem [*humiles possint esse iuxta superbos*] [...] Medium non erit inter collem [*inter magnates*] sive inter collum et capud. Elementorum proportio equalis erit. Ignis non repungnabit aque [*superbus cum humile*] nec aer terre»; f. 57va: «Aves volantes per aerem [*nobiles*] audient verbum eius. Lepores [*humiles*] exibunt de silvis et non timebunt canis [*superbi*] occursum. Turma pecudum [*populus minor*] inter lupos [*inter superbos*] cibum assumet quia lupus afflictus non audet fauces suas ingluvie amplius aperire».

[44] Arras, Ms. 138, f. 87v: «Dico tamen quod eius consocii in quatuor divisionibus dividentur. Prima pars in confusione terribili. Secunda in admiracione mirabili. Tertia in nephandis desideriis. Quarta et minima in divina contemplacione dei potencie. Et hii electi merito vocabuntur»; f. 88r: «Possunt etiam electi de nitidi aerei esse quia de solo aere cogitabunt, a terreis despicientur quia terrena despicient. Persecuciones innumeras aereas sunt passuri. Aereas dico quia erunt animo magis aflicti quam corpore»; f. 90v-91r: «Te [Celestine] absoluto, dispergentur timentes faciem iniquorum, quia percusso pastore oves dispergentur, maxime quia turma tuarum ovium feriet lupus rapax [Boniface]».

uals' plight[45]. Following an entirely different path, the Nuremberg glossator transforms the meaning of the passage altogether. His use of the terms *nobiles*, *magnates* and *populus minor* indicates unambiguously that the *superbi-humiles* pairing is to be understood as referring to social rather than to religious or moral categories. Not only is the lower stratum of society to be freed from the exploitative jaws of the elite, not only is harmony and concord between the powerful and the people to replace conflict, but, much more provocatively, the gloss affirms an imminent equality between the superior and inferior elements of the social fabric. Such an interpretation of the *Liber de Flore* provides solid – albeit brief – testimony to the ever-elusive idea of a medieval millenarian utopia of social equality.

[45] Cola di Rienzo, letter 58, in *VMZR*, II, 3, p. 293; p. 309; p. 310.

Gaia Tomazzoli

Mito imperiale e messianismo: un codice retorico-politico nell'opera di Petrarca

Imperial Myth and Messianism: a Rhetorical Political Code in Petrarch's Oeuvre

Abstract: This article investigates the main motifs and rhetorical features used by Petrarch in his political discourse, such as the repeated reference to the emperor Augustus, the use of messianic and apocalyptic imagery to corroborate a providential view of the ruler, a prophetic posture on the author's part. After a few methodological remarks, I retrace such motifs and features in Petrarch's account of the different rulers with whom he exchanged letters: Robert of Anjou, Cola di Rienzo, the Colonna, Visconti and Carrara families, and, finally, the emperor Charles IV.

Keywords: Petrarch; Rhetoric; Empire; Prophecy

Il pensiero politico di Petrarca: questioni di metodo

La pista da cui sono partita nell'affrontare gli argomenti di queste pagine è ovviamente quella suggerita dalla tematica richiesta per questo volume: esiste, nell'opera di Petrarca, un'escatologia imperiale applicata a un sovrano, o comunque al rappresentante di un'istituzione diversa dall'impero[1]? La risposta è a prima vista positiva, o almeno parzialmente positiva: nei suoi testi Petrarca impiega alcuni appellativi, formule e strategie discorsive di pertinenza imperiale in relazione a un monarca (Roberto d'Angiò), a un tribuno (Cola di Rienzo), ad alcuni esponenti di famiglie baronali e signorili (i Colonna e i Carraresi), prima di riferirli

[1] Desidero ringraziare Étienne Anheim, Sabrina Ferrara e Clémence Revest per le appassionanti conversazioni che abbiamo avuto su questi argomenti: queste pagine devono molto al dialogo con loro, ma ogni difetto resta naturalmente a carico di chi scrive. Desidero ringraziare anche Fulvio Delle Donne per suoi preziosi suggerimenti.

all'imperatore Carlo IV. Tali connotati imperiali – di certo adoperati in maniera frammentaria e ben lontani dalle grandi narrazioni che animavano la teologia politica medievale – non sembrano alludere a una dimensione propriamente escatologica, ma non sono estranei a sconfinamenti messianisti e apocalittici, e rappresentano spesso il ruolo del potente in chiave provvidenziale.

Benché sia concentrato soprattutto sul presente e adotti un atteggiamento essenzialmente pragmatico nei confronti della politica, Petrarca non è insensibile alle diverse tradizioni escatologiche sviluppatesi nel corso del Due e del Trecento, a cui del resto erano assai vicini – con prospettive, modi e fini diversi – due attori politici per lui fondamentali come Roberto d'Angiò e Cola di Rienzo. Non si vuole qui sostenere che Petrarca fosse ideologicamente prossimo alle istanze spirituali o gioachimite, ma solo che in diversi passi delle sue opere vengono adottati toni, immagini e strategie retoriche vicini a quell'universo culturale e testuale; tali elementi vengono ovviamente rielaborati e integrati con il patrimonio classico, ben più centrale ed esibito, e contribuiscono così alla creazione di un mito letterario che accompagna il discorso politico petrarchesco attraverso molte delle sue tappe.

> Petrarca, come nessun altro intellettuale italiano e probabilmente europeo, ha avuto il singolare privilegio di fare esperienza diretta e costante del mondo del potere, nel quale ha abitato dal principio alla fine della sua vita e che ha ben conosciuto in tutte le sue varianti: da quella curiale e papale a quella monarchica (di Napoli e poi di Francia); da quella delle signorie padane e segnatamente della Milano viscontea e della Padova carrarese a quella repubblicana di Genova e Venezia, e infine a quella imperiale, nella persona di Carlo IV di Boemia, che conobbe e del quale fu ospite[2].

Partendo da queste premesse si capisce l'interesse di uno studio – benché la letteratura critica sul tema sia già abbondante[3] –

[2] E. Fenzi, *Potere*, in *Lessico critico petrarchesco*, cur. L. Marcozzi, R. Brovia, Roma 2016, pp. 276-292, part. p. 276.

[3] Si vedano almeno R. De Mattei, *Il sentimento politico del Petrarca*, Firenze 1944; M. Feo, *Politicità del Petrarca*, «Quaderni petrarcheschi», IX-X (1992-1993), pp. 115-128; D. Bigalli, *Petrarca: dal sentimento alla dottrina politica*, in

sulle coordinate simboliche e sulle modalità discorsive con cui Petrarca esprime la propria idea del potere. Il pensiero politico petrarchesco è difficile da catturare, dal momento che non è mai affidato a una trattazione sistematica e che il suo coinvolgimento con i potenti della sua epoca conobbe fasi assai diverse: in questo quadro le sue scelte retoriche possono rivelarsi particolarmente preziose, perché permettono di riconnettere frammenti sparsi e lontani e di aggiungere un piccolo tassello all'esame di discorsi che non sono quasi mai espliciti né esaustivi. Anche a causa di questa frammentarietà e mancanza di sistematicità, per giustificare i suoi numerosi passaggi di campo si è passati dal tacciare Petrarca di opportunismo al celebrare la *Realpolitik* che animerebbe le sue raffinate tessiture diplomatiche – complice forse l'influente lettura di Ugo Dotti, al centro della quale si trova un'idea di umanesimo civile eccessivamente proiettata verso le idee di Machiavelli[4].

Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca. Atti del convegno (Gargnano del Garda, 2-5 ottobre 2002), cur. C. Berra, Milano 2003, pp. 99-118; G. Ferraù, *Petrarca, la politica, la storia*, Messina 2006; *Petrarca politico*. Atti del convegno (Roma - Arezzo, 19-20 marzo 2004), Roma 2006.

[4] U. Dotti, *Petrarca civile: alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma 2001. Tale prospettiva nasce forse anche come reazione alle tesi di Baron, che inquadrava Petrarca all'interno di un umanesimo apolitico, in opposizione al cosiddetto umanesimo civile, che si sarebbe sviluppato a Firenze con Leonardo Bruni, Coluccio Salutati e altri (H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1955; la bibliografia sul tema è ovviamente molto vasta, ma per una panoramica su questa costruzione storiografica vd. C. Nederman, *Civic Humanism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2019 Edition, online: https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/humanism-civic). L'erronea ma frequente sovrapposizione tra umanesimo civile e repubblicanesimo ha forse favorito l'idea che Petrarca coltivasse il mito della Roma repubblicana: come si dirà più avanti, sembra in realtà difficile stabilire una distinzione ideologica netta tra Roma imperiale e Roma repubblicana nel suo pensiero; per l'ipotesi che sia piuttosto Boccaccio ad anticipare l'umanesimo civile di matrice fiorentina e di stampo repubblicano, vd. S. Ferrara, *Paradigmi umanistici tra Petrarca e Boccaccio*, in *Le «Senili» di Francesco Petrarca. Testi, contesti, destinatari*. Atti del Convegno internazionale (Torino, 5-6 dicembre 2019), cur. S. Stroppa, R. Brovia, N. Volta, Firenze 2021, pp. 201-222. In realtà, come suggeriscono Delle Donne e Cappelli, la categoria stessa di 'umanesimo civile' risulta proble-

In questo senso è stato più facile stemperare l'opposizione romantica tra l'appassionato coinvolgimento politico di Dante e il ripiegamento solipsistico di Petrarca avvicinando il primo al secondo, e cioè mettendo in luce le incoerenze e gli opportunismi dell'Alighieri[5], piuttosto che riconoscere nell'opera di Petrarca un sentimento politico e un uso di modelli e strategie discorsive considerati troppo medievali per il primo autore della modernità. La sua acuta comprensione delle vicende storiche del suo tempo ha portato diversi studiosi a ignorare la possibile influenza di un pensiero escatologico e spirituale di ascendenza latamente gioachimita nel pensiero di Petrarca, e a guardare con un certo imbarazzo alle attestazioni di sincero entusiasmo nei confronti dell'impresa di Cola di Rienzo, tanto impregnata di tali valori spirituali e tanto debitrice nei confronti di una letteratura pseudoprofetica[6] che Petrarca, come vedremo, non sembra disdegnare come ci si attenderebbe, e che lascia anzi traccia nei suoi testi – a partire dai sonetti babilonesi e dalle *Sine nomine*[7]. Per questa ragione, mi pare, le tracce di una sua visione provvidenzialistica del potere e di un suo atteggiamento profetico vengono spesso derubricate a semplici espedienti retorici, mentre meriterebbero forse di essere prese più sul serio, o per lo meno di andare a riequilibrare il quadro.

Come sottolinea Baldassari, il ragionamento di Petrarca sulla politica e il potere non si fonda sul rigore della logica dimostrativa, ma si sviluppa, al contrario, in testi che sfruttano con una certa libertà stratagemmi retorici vòlti alla persuasione e procedimenti di astrazione che riducono gli eventi storici alla loro dimen-

matica e profondamente condizionata dalla temperie in cui Baron l'ha elaborata: vd. F. Delle Donne, G. Cappelli, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese*, Roma 2021, part. pp. 20-24; per la proposta di sostituire la categoria con la definizione di 'umanesimo politico' vd. G. Cappelli, *Una modernità (im)possibile. L'umanesimo italiano come fenomeno storico*, «Quaderns d'Italià», 22 (2017), pp. 57-74.

[5] Così M. Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita*, Milano 2012.

[6] R. G. Musto, *Apocalypse in Rome: Cola di Rienzo and the politics of the New Age*, Berkeley - Los Angeles - London 2003.

[7] Si veda da ultimo L. Geri, *Riusi dell'immaginario profetico in Petrarca tra i sonetti "babilonesi" e le «Sine Nomine»*, in *Letteratura medievale e testi profetici. Le profezie in versi nel Trecento*, cur. L. Geri, M. Lodone, «Linguistica e letteratura», n.s. 45/1-2 (2020), pp. 77-118.

sione ideale o esemplare. Proprio alla luce di questo loro statuto più letterario che teorico o documentario, tali testi devono essere studiati non solo in relazione al loro contesto storico, ma anche e soprattutto in relazione al loro stile[8]. Lo stesso Petrarca, nella lettera d'apertura delle *Familiares*, ci avverte della natura frammentaria e a tratti perfino contraddittoria del suo epistolario, ribadendo che le missive ivi contenute sono state scritte in stili diversi e sotto la spinta di emozioni e circostanze diverse, e ricordando che lo scrivente deve anzi tutto calibrare il contenuto e il linguaggio della lettera in relazione alla personalità e alla disposizione del destinatario (*Fam*. I 1, 19; 28-30).

Risulta perciò inutile, se non fuorviante, distinguere tra il pensiero 'reale' di Petrarca – ammesso che questo esista come qualcosa di coerente e stabile, e soprattutto ammesso che sia a noi attingibile – e la sua espressione retorica, dato che la stessa ragion d'essere di questi documenti è legata a un'attività diplomatica e intellettuale interamente costruita su un uso estremamente consapevole e orientato della scrittura. Nelle pagine che seguono cercherò dunque di rintracciare quello che a me pare sia un vero e proprio codice retorico-politico, impiegato da Petrarca ogni qualvolta si rivolge a un sovrano o signore: nel suo doppio registro encomiastico-ortatorio, tale codice si realizza in un complesso di motivi e strategie discorsive profondamente influenzato dalla lingua della comunicazione politica due- e trecentesca, ancorché profondamente rielaborato; gli elementi principali di tale complesso sono il motivo dell'età dell'oro, un'autorappresentazione profetica dell'autore, la prosopopea di Roma e dell'Italia, una raffigurazione messianica e provvidenziale dei potenti a cui Petrarca si rivolge, un apparato figurato giocato sui forti contrasti tra sole e tenebre e tra umanità e bestialità.

Il governo di uno solo

Il presupposto della rappresentazione provvidenzialista del potere all'interno del macrotesto petrarchesco è la convinzione che la monocrazia sia la miglior forma di governo. Fenzi individua uno stacco netto tra la visione dell'impero tardoantica e me-

[8] G. Baldassari, *«Unum in locum». Strategie macrotestuali nel Petrarca politico*, Milano 2006, p. 24.

dievale (Dante compreso) e quella di Petrarca: entrambe difendono la necessità di affidare il governo a un solo uomo, ma Petrarca sarebbe il primo a non inquadrare tale necessità in una prospettiva trascendente e divina[9]. Sul tema le riflessioni petrarchesche sono numerose e concordi nelle conclusioni, non sempre nei presupposti.

Nella *Sen.* VI 2 a Boccaccio, scritta probabilmente a Venezia tra febbraio e marzo del 1366, Petrarca risponde alle preoccupazioni degli amici fiorentini sulla sua presunta perdita di libertà dichiarandosi «il più libero degli uomini», e sostenendo che sia «più facile sopportare la tirannide di un uomo che di un popolo». Del resto, il suo servizio – dichiara Petrarca – è sempre stato spontaneo e dettato da amore; anche gli uomini più amati, tuttavia, perdono valore agli occhi altrui se si trattengono troppo a lungo in uno stesso posto: perciò non è incostanza, ma anzi saggezza «flettere le vele a seconda della varietà dei venti e della tempesta delle faccende»[10]. La preferenza per un regime di tipo monocratico è qui motivata da ragioni personali, ma anche altrove Petrarca sostiene che il potere del monarca deve reggersi sull'amore[11].

Lo sviluppo più ampio di questo tema si ha innanzi tutto nella *Fam.* XII 2, *institutio regia* inviata il 20 febbraio del 1352 al gran siniscalco di Napoli Niccolò Acciaiuoli, che aveva appena propiziato l'incoronazione del giovane Luigi di Taranto, mettendo fine alla crisi in cui era precipitato il Regno dopo la morte di Roberto d'Angiò; e in seconda battuta nella più tarda *Sen.* XIV 1 (1373) a Francesco il Vecchio da Carrara, che riprende e amplia la precedente e si propone come vero e proprio *speculum principis* a uso del

[9] Fenzi, *Potere* cit., pp. 277-282.

[10] «[…] liberrimum semper hominum et fuisse, adderem et futurum esse […]. Pati hominem credo facilius quam tyrannum populum. […] Nec est inconstantis sed prudentis pro varietate ventorum et tempestate negotiorum vela flectere» (*Sen.* VI 2, 3; 5; 14; qui e altrove le *Seniles* sono citate, per la traduzione e per il testo latino, da F. Petrarca, *Res seniles*, cur. S. Rizzo, collab. M. Bertè, Firenze 2006-2019).

[11] Il principio secondo cui bisogna essere amati piuttosto che temuti compare già nella trattatistica antica (Giovanni di Salisbury e Giovanni da Viterbo), ma diventerà topico nella trattatistica umanistica fino a Machiavelli (Delle Donne, Cappelli, *Nel Regno delle lettere* cit., p. 15); vd. anche Cappelli, *Una modernità (im)possibile* cit., p. 72.

signore patavino. In entrambe le epistole Petrarca si profonde in consigli pratici e in gallerie di *exempla* positivi e negativi, delineando il profilo di un regnante pio, giusto, moderato, lontano dalle passioni e capace di aprirsi alle lettere e all'amicizia con gli uomini migliori[12]. Mentre il carrarese governava già da tempo, e in maniera per Petrarca assai positiva, la missiva si fa portavoce dell'auspicio che il giovane Luigi, mettendo a frutto i consigli proposti per legittimare il proprio potere, possa aprire una nuova epoca di stabilità e buon governo, dipinta con toni esultanti e messianici, non lontani da quelli con cui Dante salutava l'incoronazione di Enrico VII:

> Ecce nunc, unica tua cura, gloriosissimus Siculi regis vertex negatos honores invito livore suscipiet; "peccatores videbunt et irascentur, dentibus suis frement et tabescent"; ipse autem solito augustior multumque serenior, avito solio residens, pulsis Latio mestitie nubibus atque imbribus lacrimarum, orbem nostrum fronte siderea et stellanti dyademate serenabit, ereptam restituens regno pacem, tranquillitatem populis exoptatam[13].

Dotti ha messo in evidenza la discrepanza tra l'idealizzazione di Petrarca e la realtà storica di un personaggio cinico e smaliziato come l'Acciaiuoli[14]. L'esemplarità su cui insiste l'autore è certo

[12] Sul tema vd. R. Ruggiero, *Ideale del savio e nuovi modelli monarchici nell'epistolario di Petrarca*, in *Petrarca, l'Italia, l'Europa. Sulla varia fortuna di Petrarca.* Atti del Convegno di studi (Bari, 20-22 maggio 2015), cur. E. Tinelli, Modugno (BA) 2016, pp. 197-206, dove si difende però l'idea che l'atteggiamento di Petrarca nei confronti dei potenti sia un fatto essenzialmente letterario; assai più vicino alla prospettiva di queste pagine G. Cappelli, *«Italia est tota plena tyrannis». Petrarca e l'impero alla luce della teoria giuridico-politica*, in *Petrarca politico*, cur. F. Furlan, S. Pittaluga, Genova 2016, pp. 9-25.

[13] 'Ecco che ora il gloriosissimo capo del re di Sicilia, tua unica cura, sta per ricevere quegli onori negatigli dal malevolo livore; "i peccatori vedranno e s'adireranno a loro dispetto, digrigneranno i denti e si struggeranno"; egli invece, più augusto del solito e più sereno, sedendo sul trono avito e sgombrate dal Lazio le nubi della tristezza e le piogge delle lacrime, rasserenerà il nostro mondo con la fronte siderea e il diadema stellante, restituendo al Regno la pace che gli era stata strappata e la tranquillità che dai popoli è stata tanto desiderata' (*Fam.* XII 2, 2; testo e traduzione sono citati da F. Petrarca, *Le familiari. Libri 11-15*, trad. e cur. U. Dotti, Torino 2007).

[14] Ivi, p. 1617.

parte di un più ampio disegno culturale, ma la situazione di Napoli gli stava profondamente a cuore, e tale idealizzazione non gli era nuova. L'insegnamento che Petrarca chiede di trasmettere al giovane Luigi, infatti, si può riassumere in un'indicazione: seguire in tutto e per tutto l'esempio dell'illustre e divino avo Roberto d'Angiò[15]; come in passato aveva fatto Roberto, Luigi avrebbe potuto rafforzare il proprio potere con un contegno adeguato. Petrarca implica che la sacralità del sovrano, in altre parole, si può creare tramite il comportamento, ed elabora dunque un'antropologia politica fondata sulla pace, l'amore e l'aderenza tra essere e apparire; in tale quadro – e questa è una profonda e importante novità[16] – il ruolo dell'intellettuale è fondamentale, come viene dichiarato esplicitamente nella *Senile* al signore di Padova:

> armati enim tibi ad horam utiles esse possunt et temporale obsequium prestare, literati autem et temporale consilium et mansurum nomen, insuper ascendendi ad superos rectum iter ostendere atque ascendentem lingue ulnis attollere aberrantemque retrahere[17].

[15] «Ac ne curiosa inquisitione tempus teram, habet ante oculos rex tuus non peregrinum vetustumque sed recens ac domesticum virtutum omnium, nisi me amor fallit, exemplar ydoneum: illustrem ac divinum eius patruum Robertum, cuius quam regno utilis vita esset, mors damnosissima declaravit. Illum intueatur; ad illius regulam se conformet; in illo se nitidissimo speculo contempletur; ille sapiens, ille magnanimus, ille mitis, ille rex regum erat; illum ut tempore, ut sanguine sic animo sequatur et moribus. Sepe enim cum ceterarum rerum tum precipue ingeniorum imitatio felix fuit; iam bonus est qui bono similis fieri studet» ('Ma a che perdere tempo in minute ricerche se il tuo re ha davanti agli occhi – se l'affetto non mi tradisce – il vero modello d'ogni virtù, e non antico o forestiero ma recente e domestico: il grande e quasi divino Roberto, suo zio, la cui morte sventuratissima ha mostrato con tutta evidenza quanto la sua vita fosse utile al Regno? È in lui che deve fissare lo sguardo; è sulla sua figura che dovrà regolare sé stesso in lui specchiandosi come in uno specchio limpidissimo: nella sua sapienza, nella sua grandezza d'animo, nella sua mansuetudine. Egli fu davvero il re dei re; come l'ha seguito nel tempo e nel sangue lo segua nello spirito e nei costumi', *Fam.* XII 2, 36).

[16] Su questa «sinergia tra politica e intellettuali» si fonderà il progetto politico dell'umanesimo: vd. Cappelli, *Una modernità (im)possibile* cit., pp. 71-72.

[17] 'Gli armati infatti possono esserti utili al momento e prestarti obbedienza per uno spazio di tempo, i letterati invece possono darti sia un con-

Le riflessioni più estese ed esplicite sulla necessità che il potere sia concentrato nelle mani di un solo uomo si leggono in *Fam.* III 7[18], una lettera forse scritta in due tempi e il cui significato cambia in modo sostanziale a seconda del destinatario a cui la consideriamo rivolta: il *regius consultor* a cui è indirizzata la lettera potrebbe essere Dionigi di Borgo San Sepolcro, consigliere di Roberto d'Angiò, oppure Paganino da Bizzozzero, consigliere di Luchino Visconti; secondo Dotti si tratta di una «sorta di lettera fittizia a metà», originariamente diretta a un personaggio con una qualifica simile a quella di Paganino e poi indirizzata a quest'ultimo[19]. L'inizio della lettera merita di essere citato per esteso:

> quamvis non sim nescius quanto plus sub multorum quam sub unius imperio romana res creverit, multis tamen et magnis viris visum scio felicissimum reipublice statum esse sub uno eodemque iusto principe: ita pugnare simul autoritas et experientia videntur. Sed maior est questio quam ut tam brevi sit explicanda literula. Certe ut nostrarum rerum presens status est, in hac animorum tam implacata discordia, nulla prorsus apud nos dubitatio relinquitur, monarchiam esse optimam relegendis reparandisque viribus italis, quas longus bellorum civilium sparsit furor. Hec ut ego novi, fateorque regiam manum nostris morbis necessariam, sic te illud credere non dubito nullum me regem malle quam hunc nostrum, cuius sub ditione vivimus adeo suaviter ac tranquille, ut nec Pyrri huma-

siglio al momento sia una fama duratura, e inoltre mostrarti la retta via per ascendere in cielo e sollevarti nell'ascesa con le braccia della lingua e trattenerti se sbagli strada' (*Sen.* XIV 1, 237).

[18] Ma anche in altri luoghi; si cita solo, a mo' di esempio, la *Fam.* XVII 4 a Guido Sette, scritta nella seconda metà del 1353, dove si dice nuovamente che «illud constat quod a sapientibus diffinitum est, optimum reipublice statum esse iusto sub unius imperio» ('è un fatto che il giusto governo di una sola persona, come dicono i sapienti, è, per uno Stato, la condizione migliore', *Fam.* XVII 4, 10; testo e traduzione sono citati da F. Petrarca, *Le Familiari. Libri 16-20*, trad. e cur. U. Dotti, Torino 2008); nella lettera Petrarca racconta dell'ambasciata con cui i Genovesi, dopo la sconfitta della Loiera, offrirono la città in signoria all'arcivescovo Giovanni Visconti, qui presentato come «giustissimo principe» a cui il popolo chiede soccorso per scampare alla tirannia dell'aristocrazia genovese.

[19] F. Petrarca, *Le familiari*, introd., trad. e note di U. Dotti, libro III, Roma 1994, p. 34. Sulle ipotesi degli studiosi circa la lettera vd. anche R. Antognini, *Il progetto autobiografico delle «Familiares» di Petrarca*, Milano 2008, p. 138.

> nitatem, nec fortunam Alexandri, nec Zaleuci iustitiam, nec, ut romanis potius exemplis utar, Romuli ardorem, nec Nume religionem, nec Tulli militiam, nec Anci magnificentiam, nec Tarquinii habitum, nec Servii providentiam requiramus[20].

Come riassume Dotti, un simile elogio e l'appellativo di *rex verus* (§3) sembrerebbero attagliarsi particolarmente bene a Roberto d'Angiò[21] (nel caso la lettera fosse stata originariamente indirizzata a Dionigi), ma potrebbero essere attribuiti anche a Luchino Visconti; le accuse di tirannia evocate più avanti sembrano viceversa leggermente più pertinenti se riferite a Luchino che a Roberto, e anche l'esortazione di Petrarca affinché il destinatario persuada il re a non farsi prendere dalla cupidigia parrebbe adattarsi meglio al tiranno milanese che non al sovrano angioino. Come che sia, mi pare interessante rilevare innanzi tutto che due figure tra loro assai diverse come Roberto d'Angiò e Luchino Visconti risultano pressoché intercambiabili nel codice retorico-politico petrarchesco; e in secondo luogo che il riferimento alla Roma classica, la cui esperienza 'pluricratica' positiva è a malincuore messa in secondo piano a vantaggio delle posizioni monocratiche autorevoli di "molti e grandi uomini" non meglio preci-

[20] 'Benché sappia che lo stato romano si è molto più accresciuto sotto la guida di molti che non sotto quella di uno solo, so pure che molti e grandi uomini considerarono governo ideale di uno stato quello sottoposto al comando di un unico ma giusto principe: sembrerebbe quindi che l'autorità sia qui in contraddizione con l'esperienza. Ma si tratta di una questione di troppa importanza per essere discussa in una letterina. Certo nella nostra presente situazione, in tanta implacabile discordia, non è affatto da dubitare che la monarchia sia la forma di governo più adatta a riunire e rinnovare le forze degli italiani disperse dalla furia di lunghe lotte civili. E come riconosco questo stato di cose e ammetto che ai nostri mali è necessaria la mano di un re, così son certo che tu mi crederai quando affermo che non c'è miglior re di quello che abbiamo, sotto il cui regno noi viviamo in tanta dolcezza e tranquillità da non rimpiangere l'umanità di Pirro, la fortuna d'Alessandro, la giustizia di Zaleuco o anche, per servirmi di esempi romani, l'ardire di Romolo, la pietà di Numa, la virtù guerresca di Tullo, la magnificenza di Anco, la cortesia di Tarquinio o la provvidenziale saggezza di Servio' (*Fam.* III 7, 1-2).

[21] In *Fam.* IV 2, 11 si dice che «Robertus vere inclitus et vere rex est», mentre nella VI 5, 7 Petrarca scrive che «illo inquam rege, cui soli suum hoc et proprium nomen fuit».

sati[22], ricompare poche righe dopo nella forma di una galleria tutta monarchica di termini di paragone funzionali alla *laudatio* del sovrano attuale.

Secondo Fenzi, come si diceva, queste lettere manifestano il cambio di prospettiva compiuto da Petrarca rispetto a Dante: la monocrazia è giustificata non da ragioni di ordine trascendente, ma da concrete esigenze di governo. Per dar conto di un discorso completamente divergente da questo quadro come la *Sine nomine* IV, dove l'impero è presentato come parte del piano provvidenziale per la venuta di Cristo, Fenzi sostiene che tale epistola faccia perno sulla metafora organica per cui un corpo sano può avere solo una testa, e non abbia a che fare con le «concezioni universalistiche» tipiche invece del medioevo[23]. A me pare, al contrario, che nella *Sine nomine* al popolo romano Petrarca insista molto sul fatto che l'impero romano è stato voluto da Dio (*SN* IV, 16; 28), e che proprio in corrispondenza con l'inedita pace inaugurata dal regno di Augusto Cristo decise di farsi uomo (§13); la ragione profonda dell'epistola, la prigionia di Cola di Rienzo, si lega al nodo che più sta a cuore allo scrivente, ossia la convinzione che l'impero ha per volere divino sede a Roma (§21; 45): tale verità, se a Cola sarà garantito un giusto processo, illuminerà il cuore di Petrarca, e perché la dica Dio guiderà la sua lingua e la sua penna (§51).

Anche altrove, tuttavia, Petrarca difende l'origine provvidenziale dell'impero romano, come ad esempio nella *Fam.* XI 16, scritta nel novembre del 1351 e indirizzata ai quattro cardinali che Clemente VI aveva incaricato di riformare il governo di Roma:

> quamobrem et si nichil aliud esset Roma quam nomen, esset tamen regine olim nomen urbis, ut arbitror, quadam cum veneratione tractandum; illius, inquam, urbis quam Deus omnipotens tot tanti-

[22] Sulla base del confronto della lettera con un passo del *De sui ipsius et multorum ignorantia* dove si difende la stessa posizione si può ipotizzare che le *auctoritates* che Petrarca aveva in mente fossero le stesse menzionate nel trattato filosofico, ossia Omero e Aristotele, a cui si può aggiungere Livio, le cui parole sono glossano la traduzione della sentenza omerica trascritta nel codice *Par. lat.* 7880.1 (cfr. Fenzi, *Potere* cit., p. 277). Lo stesso giudizio, e lo stesso richiamo a imprecisati "sapienti", è ripetuto in *Fam.* XVII 4, 10.

[23] Fenzi, *Potere* cit., p. 279; la stessa insofferenza si ritrova in Dotti, che liquida questa tradizione e questa sensibilità come «ciarpame universalistico medievale» (U. Dotti, *Petrarca a Milano*, Milano 1972, p. 12).

> sque prerogative temporalis ac spiritualis insignibus adornasset, penes quam et vere fidei basim et Ecclesie fundamenta et supremum totius orbis imperium statuisset[24].

Nella *Fam.* XXI 7 a Carlo IV di Boemia – per fare un ultimo esempio – Petrarca arriva a dichiarare che ogni giusto amore verso il prossimo è sacro, ma che «a maggior diritto dovrà dirsi sacro l'amore che si porta verso il principe romano, che è veramente l'Unto del Signore e veramente sacro». Riconoscere che la preoccupazione principale di Petrarca è quella del potere *iuxta propria principia* non dovrebbe perciò portarci a obliterare la coloritura provvidenziale che spesso e volentieri tale potere assume nel suo discorso. Tale dimensione provvidenziale è sicuramente il residuo, talvolta più formale che contenutistico, di un'ideologia che si avviava al tramonto, ma che ha pure avuto un peso enorme nelle riflessioni dell'epoca; proprio perché faceva ormai parte del codice in cui si era svolta e ancora si svolgeva buona parte delle discussioni su questi argomenti, il motivo della provvidenzialità imperiale ben si prestava a sostenere quegli sforzi di legittimazione del potere che nel macrotesto petrarchesco vengono indirizzati a diverse figure e a diversi ruoli istituzionali.

Questa versatilità della retorica e dell'ideologia imperiale è anche garantita, a mio parere, dal fatto che Petrarca non si interessa molto al tipo di regime politico che vorrebbe vedere realizzato: il minimo comun denominatore è, come si diceva, la sua preferenza per un governo di impronta monocratica, ma la differenza tra impero, monarchia o signoria regionale non sembra una questione pressante ai suoi occhi. Questa indifferenza è palese se si pensa che la celebrazione di Roberto d'Angiò – una delle poche costanti assolute del discorso politico di Petrarca – si fonda essenzialmente sul paragone con Augusto, l'imperatore per antonomasia, laddove Roberto era stato campione del guelfismo e sostenitore di una propaganda anti-imperiale feroce. Con questo non si vuole sostenere che per Petrarca ci fosse una perfetta con-

[24] 'Sicché, anche se Roma non fosse altro che un nome, sarebbe tuttavia il nome di colei che fu una volta città regina, da trattarsi con una certa venerazione; il nome, dico, di quella città che Dio onnipotente, avendo adornato di tante e tanto grandi prerogative temporali e spirituali, volle che fosse la sede della vera fede, fondamento della Chiesa e supremo impero di tutto il mondo' (*Fam.* XI 16, 5).

tinuità tra imperatori antichi e moderni, ma ciò non toglie che ai suoi occhi il sovrano angioino poteva riconnettersi idealmente, grazie alle sue virtù, al carisma imperiale[25].

Il modello Virgilio-Augusto

Il ruolo che Petrarca attribuisce a Roberto d'Angiò emerge fin dal primo libro delle *Familiares*. La seconda lettera del libro – che si finge spedita a Tommaso Caloiro a metà degli anni Venti, ma che è stata più probabilmente scritta, o per lo meno profondamente rielaborata, nel momento in cui Petrarca mise mano alla raccolta (1350-51) – è dedicata al tema, carissimo all'autore, della vanità della gloria terrena; viene subito introdotta la figura di Roberto, la cui celebrazione Petrarca sta dunque retrodatando addirittura agli anni bolognesi. Il problema principale è quello del giudizio sulle doti poetiche: perfino Virgilio, la più grande gloria della lingua latina, fu criticato in vita, ma non se ne curò perché poteva contare sul sostegno di Augusto (*Fam.* I 2, 6). Purtroppo i prìncipi di oggi – sostiene Petrarca – non sono in grado di giudicare l'intelletto degli uomini, con l'unica eccezione di Roberto, «il più imparziale estimatore delle menti e degli studi» (§9)[26], su cui l'autore vuole concentrare tutte le proprie attenzioni e al più presto, dato che il sovrano «è già in età avanzata ed è da tempo che il mondo meriterebbe di esserne privo ed egli di salire a regni migliori» (§10). La prospettiva è ovviamente quella, più tarda, del poeta che ha assistito alla morte del sovrano e che rimpiange di non aver avuto più tempo per legarsi a lui e per trasferirsi stabilmente a Napoli: la prospettiva di chi, insomma, dice addio a una speranza, oltre che a un mito. Emergono anche i primi segni di una mistica quasi cristologica del re, che il mondo non merita e che viene già proiettato in una dimensione celeste.

[25] In questo senso Petrarca potrebbe apparire come un predecessore di quell'Umanesimo monarchico aragonese legittimato da varie operazioni di manipolazione del consenso, compresa la discendenza dagli antichi imperatori «insigniti di un potere universale per volontà celeste», così com'è stato delineato da Delle Donne, Cappelli, *Nel Regno delle lettere* cit., pp. 20-21 e *passim*.

[26] L'idea che Roberto sia l'unico in grado di giudicare il talento letterario è anche il motivo con cui, nella *Fam.* IV 4 a Giovanni Colonna, Petrarca giustifica la sua scelta di farsi incoronare a Roma anziché a Parigi.

Nella *Fam.* IV 2 a Dionigi da Borgo Sansepolcro Roberto è nuovamente elogiato in quanto re filosofo e figura illustre senza pari in Europa: il sovrano angioino è ammirato da Petrarca non tanto per il suo vasto potere, quanto per i costumi e l'animo (*Fam.* IV 2, 7)[27]; si dimostra un vero re perché ha dominio su sé stesso, come testimoniano le molte occasioni in cui ha dato prova di pazienza e moderazione. Per Dionigi recarsi a Napoli significa allora avviarsi a grandi passi verso la pace dell'anima e la beatitudine (§14), e anche Petrarca lo raggiungerà presto, deciso a ricevere la corona poetica dalle mani del re. Nella lettera successiva, indirizzata a Roberto stesso, Petrarca paragona l'epistola ricevuta dal sovrano a un insolito fulgore che l'ha abbagliato: ne ammira in toni molto enfatici l'espressione e l'ingegno, capaci di tenere in mano il cuore degli uomini, e nuovamente definisce Roberto «re dei nostri re» e «re dei filosofi» (§8), meritevole di un doppio alloro per l'arte della guerra e per gli studi della pace (§14).

Nella settima epistola dello stesso IV libro, scritta dopo l'incoronazione capitolina, Petrarca torna a paragonare Roberto ad Augusto:

> tibi vero, regum optime nec minus philosophorum ac poetarum maxime, ut ex te didici, illud eiusdem principis altius insedit, quod Tranquillus ait: «Ingenia seculi sui omnibus modis fovit». Et tu modis omnibus seculi tui foves ingenia eisque humanitate et clementia tua faves. […] In his omnibus Augustum imitatus, aversatus autem illos qui cunta fastidiunt nisi quibus precium fecit impossibilitas consequendi[28].

[27] Petrarca esalta l'immagine di Roberto come sovrano saggio e riflessivo, capace di coltivare l'*otium* nelle tregue offerte dalla guerra e dal governo nonché di convertirsi in tarda età alla poesia, anche nell'*Epyst.* I 4 e in diversi passi dei *Memorandorum libri* (I 10 e I 37 su tutti). Per il rapporto tra Petrarca e Roberto d'Angiò vd. A. Kiesewetter, *Francesco Petrarca e Roberto d'Angiò*, «Archivio storico per le province napoletane», 123 (2005), pp. 145-176.

[28] 'Ma tu, ottimo fra i sovrani e massimo tra i filosofi e i poeti, hai fisso profondamente nell'animo, come ho appreso proprio da te, ciò che Svetonio disse d'Augusto: «cercò con ogni mezzo di favorire gli ingegni del suo tempo». Anche tu, con ogni mezzo, favorisci gli ingegni del tuo tempo e li proteggi con la tua umanità e la tua generosità. […] Tutto come Augusto, e, come lui, sei nemico di coloro che dispregiano ogni cosa tranne ciò che ritengono prezioso perché impossibile a ottenersi' (*Fam.* IV 7, 10).

Augusto fu eccezionalmente liberale perché accordò a Orazio e Virgilio favori e protezione, nonostante le loro origini umili e le ingiuste critiche a cui questi grandi ingegni erano sottoposti[29]: analogamente, Petrarca dichiara alla fine della lettera di aspettarsi da Roberto «ben altre ricchezze di quelle che si è soliti sperare dai re» (§12).

Questa equivalenza tra Roberto e Augusto è certamente funzionale all'altra equivalenza sottesa, quella tra Petrarca e Virgilio: il plauso straordinario tributato al sovrano angioino permette al poeta di nobilitare la propria incoronazione e il proprio ruolo di vate. Se Petrarca continuò a cantare le lodi di Roberto per tutto il resto della sua vita[30], oltre alla legittimazione della propria poesia doveva esserci anche una componente di sincera ammirazione per il sovrano.

Re Roberto e il mito angioino

Barbero ha studiato il delinearsi dell'identità angioina e ha messo in luce come tra i contemporanei fosse diffusa un'idea per lo più positiva di Roberto[31]. Il mito del sovrano coltissimo, saggio

[29] Il motivo tornerà anche nella *Sen.* XI 1, 10: «ne te autem collocutoris exigui turbet humilitas, Augustus Cesar, cui temporali potentia par non fuit, sepe humilibus cum amicis, nominatim cum Virgilio atque Horatio poetis, alti viris ingenii sed ortus humillimi, familiarissimas serit epistolas, ut dulce sit mirumque legentibus in tam sublimi statu talem animum tantamque mansuetudinem inveniri» ('e perché non ti turbi la modestia di un piccolo interlocutore, Cesare Augusto, che per potere temporale non ebbe pari, intreccia una corrispondenza dal tono molto familiare con amici umili, nominalmente coi poeti Orazio e Virgilio, uomini di alto ingegno ma di origini umilissime, al punto che per chi le legge è cosa dolce e mirabile trovare in una condizione sociale così alta un simile animo e tanta mansuetudine').

[30] Nella *Fam.* XXIII 17, scritta oltre vent'anni dopo la morte di Roberto, Petrarca ribadiva: «divinum ac sidereum illum regem olim terris ereptum celo redditum […] fide perpetua venerabor» ('non cesserò mai di venerare, con fede perpetua, quel sovrano veramente divino e celeste che da tempo è stato strappato alla terra e restituito al cielo', *Fam.* XXIII 17, 3).

[31] A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino 1983; occorre però ricordare che il disprezzo di Dante

e pio era stato attivamente incoraggiato dalla propaganda di corte, ma si era rafforzato anche grazie all'opinione pubblica; Roberto si compiacque di tale immagine e la ritenne utile alla sua gloria presente e futura, perciò la consolidò ospitando e proteggendo diversi intellettuali ed ergendosi a nume tutelare della nuova cultura, e al contempo portando avanti un'intensa attività pubblica di scrittura e predicazione.

All'interno dello scontro con Enrico VII, l'angioino promosse un'imponente attività giuridica tesa a contrastare l'idea che tutti i sovrani derivino il proprio potere dall'imperatore e gli debbano perciò obbedienza: i giuristi della corte napoletana rappresentarono il sovrano angioino come difensore della fede e respinsero ogni rivendicazione di giurisdizione imperiale da parte di Enrico VII, denunciato anzi come fonte di disordine. Complice il disinteresse degli imperatori barbari nei confronti della penisola e complice l'indebolimento, a livello di immaginario e di egemonia culturale, di un papato sempre più straniero e vicino ai reali di Francia, Roberto assorbì una forte connotazione spirituale e proto-nazionalista, diventando il punto di riferimento per chi aspirava a una qualche forma di unità italiana fondata sul recupero del mito civile della Roma classica e sciolta dalla teocrazia.

Sono gli anni in cui Niccolò de' Rossi e Convenevole da Prato si spingono fino a invocare una corona italiana per Roberto[32]: lo splendido codice illustrato dei *Regia carmina* attribuiti al maestro di Petrarca rappresenta Roberto incoronato su uno sfondo di gigli, mentre una donna, personificazione dell'Italia, lo supplica di

per il sovrano angioino non costituisce un caso isolato: Roberto aveva fallito nelle diverse campagne belliche che aveva intrapreso, aveva perso il controllo di numerosi territori extra-cittadini ed era criticato da molti come sovrano eccessivamente succube del papa, imbelle e avido. Dal punto di vista storiografico l'angioino è stato presentato in chiave molto negativa da Romolo Caggese (R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Pisa 1910) e parzialmente riabilitato da Samantha Kelly (S. Kelly, *The new Solomon: Robert of Naples [1309-1343] and fourteenth-century Kingship*, Leiden 2003).

[32] Barbero, *Il mito angioino* cit. I testi dei due autori menzionati si possono leggere rispettivamente in Niccolò de' Rossi, *Canzoniere*, cur. F. Brugnolo, Padova 1974 (sonetti LX, LXIV, LXV) e in Convenevole da Prato, *Regia carmina: dedicati a Roberto d'Angiò re di Sicilia e di Gerusalemme*, cur. C. Grassi, Prato 1982, saggi di M. Ciatti e A. Petri.

farla sua[33]. Per fare qualche altro esempio, nella bolla apocrifa *Ne pretereat*, scritta forse da un membro della corte angioina, il papa separa la penisola italiana dall'Impero e nomina Roberto sovrano d'Italia[34]. In un sermone dedicato al commento del *Ps.* 2,6 Remigio de' Girolami sostiene addirittura che Roberto sia storicamente e moralmente sovrano di Zion, in quanto re di Gerusalemme e moderno Salomone in virtù della sua saggezza[35].

Roberto, come si diceva, cavalcò questo immaginario: l'affresco dell'albero di Jesse da lui fatto dipingere nella cattedrale di Napoli raffigura i grandi re ebraici del passato con abiti di foggia angioina. Il programma figurativo della propaganda angioina giunse all'apice quando Roberto incaricò Giotto di affrescare una cappella di Castelnuovo con un ciclo di uomini illustri che riunisse tanto eroi e imperatori della classicità quanto regnanti biblici come Sansone e Salomone[36]. Per sfruttare al massimo l'immaginario escatologico e provvidenziale, la chiesa di Santa Chiara, dove Roberto e la regina Sancia furono sepolti e che lo stesso sovrano fece visitare a Petrarca, rappresenta graficamente idee e schemi gioachimiti, trasmessi e attualizzati dal francescanesimo spirituale di Piero di Giovanni Olivi[37].

Nel macrotesto petrarchesco, come si è detto, la rappresentazione preponderante è quella che equipara Roberto ad Augusto, dunque non a Salomone o Davide, ma a un imperatore pagano: sembrerebbe dunque di trovarsi ben distanti da una propaganda

33 Si tratta del ms. London, British Museum, 6 E. IX, ff. 10*v*-11*r*.

34 Vd. da ultimo C. Villa, *Un regno per l'Italia. «I vostri regi» (Par. XIX 112) e la bolla «Ne pretereat», in Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni, cur. P. Borsa et al., Firenze 2020, pp. 107-115.*

35 Si tratta del sermone *Ego constitutus sum rex ab eo super Syon*, tràdito dal ms. Firenze, BNC, G 4 936, f. 351*v*, citato da Kelly, *The new Solomon* cit., pp. 210-211, n. 56.

36 Petrarca menziona la cappella nell'*Itinerarium Syriacum*: «proxima in valle sedet ipsa Neapolis, inter urbes litoreas una quidem ex paucis. Portus hic etiam manufactus; supra portum regia, ubi si in terram exeas, capellam regis intrare ne omiseris, in qua conterraneus olim meus, pictorum nostri evi princeps, magna reliquit manus et ingenii monimenta» (F. Petrarca, *Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi ad Iohannem de Mandello*, cur. F. Lo Monaco, Bergamo 1990, p. 61).

37 P. Leone de Castris, *Giotto a Napoli*, Napoli 2006; C. Bruzelius, *Queen Sancia of Mallorca and the Convent Church of Sta. Chiara in Naples*, «Memoirs of the American Academy in Rome», 40 (1995), pp. 69-100.

così scopertamente sacralizzante e perfino escatologica. Eppure nell'opera di Petrarca anche il personaggio di Augusto riceve una connotazione spirituale che lo proietta verso il cristianesimo, analogamente a quanto era accaduto, lungo tutto il Medioevo, per Virgilio: nella *Fam.* VI 2, per esempio, si dice che dal Campidoglio, «secondo la fama, seguendo le indicazioni della Sibilla il vecchio Augusto vide Cristo fanciullo»[38]. Nel suo commento Dotti ricorda che la leggenda della visione capitolina di Augusto all'Ara Coeli – attestata per esempio da Giovanni Malala, scrittore bizantino di origine siriaca – fu tramandata a lungo tra i cristiani d'Oriente, fu tradotta in latino nel secolo VIII e nel XII secolo fu inserita nei *Mirabilia urbis Rome*. Petrarca menziona la leggenda anche in *Mem.* IV 30, 12-3 (dove si discute delle Sibille), in *Epyst.* II 5, 129-40 (dove Roma viene celebrata come sede di Cristo e dei suoi), oltre che in *Fam.* IX 13, 37 – a dimostrazione di quanto tale aspetto di profetica prossimità al cristianesimo facesse parte del suo ritratto di Augusto. D'altronde al ruolo che gli antichi attribuivano ai vaticinî sibillini, e in generale alla veridicità di queste previsioni del futuro, Petrarca dimostra di prestare molta attenzione, come vedremo a breve.

Dopo la morte di Roberto: profetismo e messianismo

Questa fascinazione nei confronti dell'universo del profetismo sembra particolarmente forte negli anni '40, quando il poeta, sfumata la possibilità di guadagnarsi la protezione di Roberto con una scrittura encomiastica, continua a legittimare il proprio ruolo di vate del sovrano presentandosi come qualcuno che aveva previsto la tragica morte del re e la successiva rovina del suo regno, e che con accorati elogi funebri tiene viva la memoria di questo unico re giusto, invitando gli altri potenti a seguire il suo esempio[39].

Dopo un IV libro consacrato alla laurea capitolina e alla morte di Giacomo Colonna, il V libro delle *Familiares* si apre sulla

[38] «[…] Hinc, ut fama est, monstrante Sibilla senex Augustus Cristum vidit infantem» (*Fam.* VI 2, 12).

[39] G. Tomazzoli, *«Là dove Apollo diventò profeta»: su poesia e profezia in Petrarca*, in *Letteratura medievale e testi profetici* cit., pp. 119-148, part. pp. 141-143.

disperata constatazione che le sventure presentite e paventate da Petrarca si sono realizzate:

> quod verebar accidit, quod timebam patior; in dolorem metus, vota in gemitum abiere. Non multo antequam presagirem, deseruit nos inclitus ille rex noster cuius etsi matura etas esset, tamen peracerba mors est. Et, heu me miserum, Barbate optime, quam vereor ne illa quoque presagia confirmet eventus, que michi suggerit anxius et malorum suorum semper nimis certus vates, animus meus! Ita me regine iunioris novique regis adolescentia, ita me regine alterius etas ac propositum, ita me tandem territant aulicorum ingenia et mores. Mendax hic utinam sim propheta; sed agnos duos multorum custodie luporum creditos video, regnumque sine rege[40].

Nel 1343, pochi mesi dopo la morte di Roberto, Petrarca è inviato a Napoli in rappresentanza dei Colonna e del pontefice per trattare la scarcerazione dei conti di Altamura, imprigionati da Roberto per la loro ribellione. Al suo arrivo il poeta trova una città ormai trasformata in Babilonia, dove non vige più alcuna pietà, alcuna verità, alcuna lealtà. Lo scenario apocalittico dipinto da Petrarca trova il culmine nel ritratto di Roberto da Mileto, fraticello appartenente al seguito della regina Giovanna[41]: nella *Fam.* V 3 il frate viene raffigurato come «un orrendo animale a tre piedi, scalzo, a capo scoperto, superbo nello squallore, flaccido di piaceri voluttuosi»[42], appena coperto da un mantello ma in realtà custode di un ricco forziere che lo rende insolente nei con-

[40] 'Quello che temevo è accaduto, ciò che paventavo lo soffro; l'angoscia si è volta in dolore e la speranza in pianto. Non molto prima di quanto prevedessi il nostro inclito re ci ha lasciati: per quanto la sua età fosse matura, pure la sua morte resta un evento quanto mai crudele. E quanto temo, mio caro Barbato, che non si avverino anche i presentimenti che tremano nel mio animo agitato e sempre troppo presago delle sue sventure! Mi atterriscono infatti l'adolescenza della regina più giovane e quella del nuovo re; mi atterriscono l'età e i disegni dell'altra regina; mi atterriscono le inclinazioni e le abitudini dei cortigiani. Potessi essere davvero un falso profeta; ma vedo due agnelli in balia di uno sterminato branco di lupi; vedo un regno senza re' (*Fam.* V 1, 1-3).

[41] Sulla raffigurazione di Giovanna nelle *Familiares* vd. R.J. Lokaj, *La Cleopatra napoletana: Giovanna d'Angiò nelle «Familiares» di Petrarca*, «Giornale storico della letteratura», 177/1 (2000), pp. 481-521.

[42] «Horrendum tripes animal, nudis pedibus, aperto capite, paupertate superbum, marcidum delitiis, vidi» (*Fam.* V 3, 9; la descrizione di Roberto e della rovina di Napoli prosegue lungo tutta l'epistola).

fronti dell'arcivescovo Giovanni Colonna e perfino del pontefice[43]. La fortuna – lamenta Petrarca – ha strappato il sole dal mondo, e ha tollerato, con somma vergogna dei cieli, che sul trono del migliore tra i re sieda ora una belva atroce e crudele, un serpente nato dal sepolcro del defunto (§11). Unico agnello fra tanti lupi, in questo quadro da fine dei tempi, è Philippe de Caillon, che cerca di difendere la giustizia mentre il timone della navicella prossima al naufragio è affidato al mostruoso fraticello (§12-13).

Questa lettera ha spinto diversi studiosi a sostenere che Petrarca fosse estremamente ostile nei confronti di fraticelli e Spirituali. A me pare che l'epistola, pur presentando un ritratto incredibilmente negativo di Roberto da Mileto, sia piuttosto incentrata su una rappresentazione fosca e apocalittica del Regno: il fraticello funziona come epitome della confusione e corruzione che aleggia a corte, ma negli altri testi dedicati all'argomento non viene più nemmeno rievocato, così come non si fa mai cenno alla polemica che coinvolgeva gli Spirituali, su cui Petrarca avrebbe pur potuto esprimersi in un senso o nell'altro. Lo stesso rapporto di Roberto con gli Spirituali è oggetto di dibattito tra gli storici.

La tesi un tempo più diffusa ipotizzava che Roberto fosse stato fedele agli ideali degli Spirituali fin dalla giovinezza trascorsa come ostaggio in Catalogna, quando ebbe come precettore un allievo di Pietro di Giovanni Olivi. Negli ultimi decenni però l'intero quadro è stato rimesso in discussione, e il presunto radicalismo religioso di Roberto ha ceduto il passo a una visione più moderata e sfumata[44]: basterebbe osservare che durante i primi

[43] A. Montefusco, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, «Rivista di storia del cristianesimo», 12/2 (2015), pp. 265-290, part. pp. 280-283.

[44] R. G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the spiritual Franciscans*, in *Women of the medieval world*, cur. J. Kirschner, Oxford 1985, pp. 179-214; J.-P. Boyer, *«Ecce rex tuus». Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, «Revue Mabillon», 6/67 (1995), pp. 101-136; R.G. Musto, *Franciscan Joachimism at the court of Naples, 1309-1345: A New Appraisal,* «Archivum franciscanum historicum», 90 (1997), pp. 419-486; R. Paciocco, *Angioni e spirituali. Differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État Angevin: pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Roma 1998, pp. 253-286; S. Kelly, *King Robert of Naples (1309-1343) and the Spiritual Fran-*

vent'anni del suo regno Roberto fu per lo più solidale con il pontefice nella persecuzione dei fraticelli, alleati di Ludovico il Bavaro. Col passare degli anni e col mutare del delicatissimo scacchiere politico, ideologico ed ecclesiologico la situazione conobbe alcune importanti evoluzioni: la regina Sancia e suo fratello Filippo di Maiorca diedero effettivamente protezione a un gruppo di fraticelli presso la corte di Napoli, e Roberto si rifiutò di applicare i provvedimenti emanati da Giovanni XXII sulla persecuzione degli Spirituali; il suo atteggiamento sul tema rimase però quanto meno ambiguo, così come restano incerte le ragioni che lo spinsero a mettersi in contrasto più o meno aperto con il papa.

Quale che fosse la portata dell'adesione di Roberto alla sensibilità dei dissidenti francescani, sappiamo per certo che a corte si potevano incontrare figure legate agli Spirituali, come Angelo Clareno e Michele da Cesena, e che in alcune sue componenti la propaganda retorica e figurativa promossa o avallata dal sovrano civettava con motivi gioachimiti. Petrarca non poteva certo ignorare l'influenza che la tradizione gioachimita e spirituale, con il suo uso spregiudicato di profezie apocrife e motivi apocalittici ed escatologici, esercitava sul discorso pubblico relativo al sovrano angioino. Alcune tracce di questa tradizione e di questo codice trovano anzi un qualche spazio, benché immersi in tutt'altro disegno, nei testi composti in relazione alla morte di Roberto.

I segni di sventura si moltiplicano nelle epistole successive al primo impatto di Petrarca con il Regno di Giovanna: Napoli viene colpita da una catastrofica tempesta (*Fam.* V 5) e viene raffigurata come preda di banditi e assassini (*Fam.* V 6). Il VI libro porta a compimento l'affresco apocalittico raccontando la congiura del settembre '45 in cui morì il giovane Andrea d'Ungheria, marito della regina Giovanna. Nella quinta lettera del libro, scritta quasi un anno dopo l'omicidio di Andrea ma comunque concitata e solenne, Petrarca ripercorre i presagi delle imminenti sciagure che avevano agitato gli animi dei napoletani (*Fam.* VI 5, 3-4) e rievoca la propria cupa e sferzante profezia (§5-8), descrivendo con immagini drammatiche l'assassinio e il caos che seguì. Aversa, sede della congiura, è apostrofata come «città fondata

ciscans, «Cristianesimo nella storia, 20/1 (1999), pp. 41-80; Kelly, *The New Solomon* cit., part. pp. 73-132; Montefusco, *Maestri secolari* cit.

sotto iniqua costellazione, solcata da vomere funesto, costruita con cemento di sangue, abitata da allevatori di vipere, città maestra d'esempi crudeli»[45]. In un crescendo di tensione patetica il poeta fa appello a Cristo, che avrebbe potuto facilmente disperdere l'odio con lo splendore del suo amore e che invece ha permesso questa infamia (§13)[46], e a Roberto d'Angiò, che dal cielo commisera le vicende umane: è una fortuna che il sovrano sia morto e che non abbia dovuto vedere tanto oltraggio (§14-16).

Dopo la morte di Roberto l'autorappresentazione di Petrarca assume dunque connotati più scopertamente profetici; parallelamente cambia anche la raffigurazione del sovrano: l'equazione con Augusto cede il passo a una rappresentazione più marcatamente messianica. Nell'epistola metrica II 6 a Niccolò d'Alife Petrarca celebra lo scomparso Roberto, che immagina di vedere seduto sul trono o inginocchiato presso un altare santo come lui (*Epyst.* II 6, vv. 6-8); lo ricorda per i suoi sobri costumi, per gli impetuosi slanci guerreschi, per il rispetto tributatogli dal popolo. Rievocando tanta felicità il poeta ha ora in odio Napoli, e guarda, biblicamente, il volto della sposa abbandonata, coperta di tenebre dopo che un'improvvisa folgore l'ha privata di tanto bene (vv. 20-25)[47]. Anche nella metrica successiva a Barbato da Sulmona Roberto è rappresentato come un sole ormai tramontato, che ha lasciato il mondo sotto una fosca nube (*Epyst.* II 7, v. 8); nella tredicesima dello stesso libro il poeta usa ancora la metafora del cielo a cui è stato strappato il sole più bello: quando Roberto ha

[45] «O iniquo condita sidere, infausto signata vomere, cementis extructa sanguineis et vipereis habitata cultoribus, magistra urbs crudelium exemplorum» (*Fam.* VI 5, 10).

[46] Anche nella *Fam.* VII 1, indirizzata a Barbato da Sulmona, Petrarca mette in scena il realizzarsi delle proprie inquietudini circa il regno di Napoli (*Fam.* VII 1, 1-2), e si appella a Dio perché rivolga la sua ira contro i congiurati e risparmi gli onesti (§3). La lettera è scritta nei mesi in cui Luigi d'Ungheria minacciava di scendere in Italia per vendicare la morte del fratello: Petrarca si dice preoccupato per la Magna Grecia e per Napoli, un tempo regina delle città e ora in attesa di un'imminente tempesta settentrionale, prossima ad avvolgere con le sue nubi nere il cielo sereno e a scoppiare con orribile fragore (§4-5).

[47] Su questa come sulle altre *Epystole* ho potuto consultare l'ottima tesi di A. Valenti, *Petrarca. Il libro delle «Epystole», le «Epystole» come libro*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Siena - Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2019.

lasciato il trono ha portato con sé nel sepolcro la luce, e Napoli, privata del capo e coi fianchi scoperti, vive ora una notte perpetua (*Epyst.* II 15, vv. 5-18). Lo stesso motivo compare nelle *Fam.* V 1 – dove la morte di Roberto, novello Platone, sembra oscurare il sole come accadde con quella del filosofo greco[48] – e nella V 3 (§11), ma soprattutto nella II egloga del *Bucolicum carmen*.

Nell'egloga i tre pastori Ideo, Silvio e Pizia dipingono il quadro di un insolito stato di pace, mai visto nei boschi, cui segue, dopo il tramonto, una notte di furiosa tempesta, capace di disperdere le greggi e abbattere gli alberi, compreso il cipresso più grande e imponente. Come spiega l'epistola *Var.* 49, Argo, il re compianto da Silvio e Pizia che dà il titolo all'egloga, rappresenta Roberto d'Angiò, mentre Ideo corrisponde al siniscalco Giovanni Barrili e Pizia a Barbato da Sulmona; Silvio, *alter ego* di Petrarca, assume la veste del profeta, dichiarando di essersi accorto da lungo tempo dei molti indizi di sventura che gravavano sui boschi. In un accorato lamento Pizia celebra Argo come onore del mondo e si chiede chi, senza di lui, predirà le tempeste scrutando il cielo, chi dedicherà le notti al canto, chi provvederà alla caccia e al gregge, chi offrirà consigli e responsi divini, chi ordinerà giochi solenni che rinnovino i costumi della patria nella palestra ormai in disuso (*BC* II, vv. 68-90).

L'egloga concorre, dunque, a rappresentare il regno di Roberto come un momento edenico di pace e armonia, propiziato da un sovrano saggio e generoso, capace di rinnovare la tradizione – con chiara allusione all'incoronazione poetica appena riportata in auge[49] – e di difendere i propri cittadini, ma anche di

[48] «Itaque, si "quo die Plato rebus humanis excessit, sol celo cecidisse visus est", quid illo moriente videatur, qui et Plato alter ingenio fuit et regum nulli aut sapientia secundus aut gloria, cuius preterea mors tam multis hinc inde periculis viam fecit?» ('Se nel giorno in cui morì Platone parve che il sole fosse caduto dal cielo, cosa si dovrà dire della morte di colui che per ingegno fu un altro Platone, non fu secondo a nessun sovrano per gloria e saggezza e la cui scomparsa, oltretutto, ha aperto la via a tanti pericoli?', *Fam.* V 1, 3). Lo stesso motivo del paragone con Platone e dell'eclissi seguita alla morte del re viene ripreso in *Fam.* XV 7, 10.

[49] Nonostante Petrarca nobiliti l'incoronazione poetica presentandola come costume della Roma classica, la cerimonia per la laurea da lui organizzata è piuttosto ispirata alla cristianità e alle consuetudini accademiche

darsi al canto e all'osservazione del cielo. Oltre alla figura principale di Argo è possibile vedere Roberto – secondo il consueto simbolismo – anche nel sole ormai tramontato su cui si apre il testo: alludendo ad Andrea d'Ungheria, Petrarca piange il cipresso sradicato, che

Altior, ethereo penitus convulsa fragore,
Corruit et colles concussit et arva cupressus,
Solis amor quondam, solis pia cura sepulti;
Nec tamen evaluit fatalem avertere luctum
Solis amor, vicitque pium fors dura favorem.
Prescius, heu! nimium vates tum, Phebe, fuisti,
Dum sibi dumque aliis: – Erit hec lacrimabilis arbor,
Dixisti[50].

Chi sia questo Febo è incerto: in quanto divinità solare potrebbe indicare ancora una volta Roberto, che aveva sicuramente gravi timori sulla situazione del regno dopo la propria morte; ma in quanto dio poeta potrebbe anche alludere a Petrarca, che in questi anni insiste molto, come abbiamo detto, sull'aver previsto la fragilità dei giovani eredi di Roberto e la rovina che si sarebbe abbattuta su Napoli alla morte del re.

Il legame tra Roberto e l'universo della profezia aveva un ruolo di rilievo già nell'epistola metrica I 13, inviata al sovrano insieme all'epitaffio funebre che piange la morte di Dionigi da Borgo Sansepolcro: dell'amico scomparso, definito addirittura 'fonte del vero' oltre che padre spirituale, si ricordano l'intelletto profondo, le vastissime conoscenze e le doti profetiche; Petrarca si chiede con chi Roberto potrà ora consultare le stelle per dischiudere i segreti del destino, per indovinare gli esiti incerti della guerra e i tumulti del mondo, per svelare i sublimi misteri divini

medievali: vd. N. Cannata, M. Signorini, *«Per trionfar o Cesare o poeta»: la corona d'alloro e le insegne del poeta moderno*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, cur. P. Canettieri, A. Punzi, Roma 2014, t. I, pp. 439-473.

[50] 'Pur fu un giorno oggetto d'amore e soave cura del sole che ora non è più. Purtroppo l'amore del sole non valse a stornare la fatale rovina e la dura sorte sopraffece il pio favore. Ohimè, troppo verace profeta tu fosti, o Febo, quando dicesti: «quest'albero sarà un giorno fonte di lagrime a sé ed altri' (*BC* II, vv. 12-19; testo e traduzione sono citati da T. T. Mattucci, *Il Bucolicum Carmen di Francesco Petrarca*, introdotto, tradotto ed annotato, Pisa 1970).

– in una parola, le tante cose che a lui solo, unico tra i re, è dato sapere (*Epyst.* I 13, vv. 37-46).

Non è difficile sostenere che tale enfasi sulla figura di Roberto sia funzionale al progetto di auto-legittimazione di Petrarca, largamente fondato sull'incoronazione capitolina e dunque sulla nobiltà di chi l'aveva propiziata; anche dopo la morte del sovrano il poeta non avrebbe potuto che rimanere fedele al suo ricordo per non macchiare il mito di quello che fu l'episodio più importante della sua vita. La mitologia costruita intorno al sovrano angioino si nutre di una precisa idea del ruolo del poeta, a sua volta fondata, come abbiamo visto, sull'emulazione del rapporto tra Virgilio e Augusto; in tal senso l'importanza attribuita a motivi e forme del discorso profetico è influenzata dalla *langue* politica dell'epoca, in cui il tentativo di stabilire un'egemonia culturale passava per un ampio ricorso a elementi escatologici, ma è da Petrarca rifunzionalizzata in chiave umanistica grazie alla sua associazione con la figura di Virgilio.

Napoli, città virgiliana e sibillina

L'associazione diventa evidente quando osserviamo la riflessione di Petrarca sulle Sibille negli anni immediatamente successivi alla morte di Roberto. Sia nel *De otio* sia nei *Memorandorum libri*, opere composte intorno alla metà degli anni '40 e che dedicano uno spazio rilevante al compianto del sovrano, Petrarca mostra un notevole interesse nei confronti di queste profetesse, che furono tanto importanti per il governo di Roma e che assicurarono una mediazione tra la cultura pagana e quella cristiana. Nelle opere di Agostino e di altri Padri della Chiesa si diceva, infatti, che le Sibille profetizzarono la venuta di Cristo, in modo che – glossa Petrarca – l'Incarnazione fosse preannunciata da uomini e donne di ogni condizione, cristiani e pagani; tra questi va annoverato anche Virgilio, che nelle *Bucoliche* annuncia una nuova stirpe celeste e che nell'*Eneide* prefigura l'impero di Augusto, alludendo inconsapevolmente anche alla venuta dell'imperatore celeste che nacque sotto il suo regno (*Ot.* I 4)[51].

[51] L'equiparazione tra Sibille e profeti scritturali, che avevano annunciato le une ai Gentili, gli altri agli Ebrei la venuta di Cristo, era un motivo

In entrambe le opere Petrarca menziona, mostrando di ritenerlo un documento importante e attendibile, anche un libello apocrifo attribuito alla *Sibilla Erithea*, scritto negli anni '40 del Duecento e da Petrarca posseduto e annotato nel ms. Par. Lat. 8500[52]: si tratta di un fortunato documento di propaganda papale che esalta il trasferimento di potere da Costantino al papa e che sfrutta altri motivi della tradizione apocalittica consolidata da Gioacchino da Fiore e Innocenzo III[53]. La fascinazione di Petrarca per una tradizione di questo tipo – ampiamente sfruttata, tra gli altri, da Roberto d'Angiò e da Cola di Rienzo – è certo abilmente camuffata da una maggiore esibizione di fonti classiche, ma in questi anni fa sistema con i meccanismi di rappresentazione e auto-rappresentazione che ho cercato di delineare – quei meccanismi che, per riassumere, dànno forma all'atteggiamento profetico di Petrarca e alla connessa celebrazione di Roberto, *alter Augustus* e sovrano messianico di una Napoli virgiliana e sibillina.

che ebbe grande fortuna in ambito iconografico, ma anche in letteratura. Sulla fortuna antica e medievale delle Sibille, vd. O. Holder Egger, *Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts. I*, «Neues Archiv», XV (1890), pp. 141-178; O. Holder Egger, *Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts. II*, «Neues Archiv» XXX (1905), pp. 321-386; E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudometodius, Adso und die Tiburtinische Sibille*, Halle 1898; B. McGinn, *«Teste Davide cum Sibylla»: the significance of the Sibylline tradition in the Middle Ages*, in Id., *Apocalypticism in the Western tradition*, Aldershot 1994, pp. 7-35; I. Cervelli, *Questioni sibilline*, Venezia 2011.

[52] G. Tomazzoli, *La propaganda su Roma: sibille e oracoli per Petrarca e Cola*, in *Laureatus in Urbe II*, cur. S. Argurio, V. Rovere, Roma 2021, pp. 41-56; vd. anche M. Aurigemma, *Problemi e temi della storia nei «Rerum memorandarum libri» di Francesco Petrarca*, in *Letteratura fra centro e periferia. Studi in memoria di Pasquale Alberto De Lisio*, cur. G. Paparelli, S. Martelli, Napoli 1987, pp. 103-139; J.-C. Margolin, *Divination et prophéties chez Pétrarque, d'après le «Rerum memorandarum liber» (1343-5)*, in *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna*. Atti del XVI convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 19-21 luglio 2004), cur. L. Secchi Tarugi, Firenze 2006, pp. 53-72.

[53] G.L. Potestà, *Roma nella profezia (secoli XI-XIII)*, in *Roma antica nel Medioevo: mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Respublica Christiana" dei secoli IX-XIII*. Atti della XIV settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001, pp. 365-398; G.L. Potestà, *L'ultimo Messia: profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna 2014, pp. 139-148; vd. anche la nuova edizione del testo in C. Jostmann, *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannover 2006.

Kiesewetter ha sostenuto che il ruolo attribuito a Roberto nel *Privilegium laureationis* sia proprio quello di incarnare la sintesi e il coronamento di tutte le diverse eredità che Petrarca intendeva celebrare: un sovrano discendente dalla stirpe dei capetingi, che era stato rettore dell'Urbe e che poteva rappresentare la simbiosi tra Roma e Parigi, tra mondo antico e mondo moderno; come corollario Napoli si troverebbe a essere una sorta di enclave francese in territorio italiano, speculare ad Avignone, enclave italiana in territorio francese[54]. Se è vero che Napoli si trasforma in Babilonia alla morte di Roberto e poi di Andrea d'Ungheria, a me pare che la dimensione francese della città partenopea non faccia parte dell'affresco petrarchesco, che anzi insiste sull'eredità virgiliana, e dunque italica, della città.

Virgilio è la fonte principale per tutti i discorsi sulle condizioni edeniche che Petrarca attribuisce alla Napoli di Roberto d'Angiò. Napoli è, del resto, città profondamente virgiliana agli occhi di Petrarca, che a più riprese racconta di aver visitato i luoghi cantati dal grande poeta latino. Tra questi, il poeta volle vedere l'antro della Sibilla, da cui si mostra profondamente suggestionato. Nell'*Epyst.* II 15 a Rinaldo Cavalchini, per esempio, viene descritta la rupe imponente che sovrasta l'Averno e le cento porte da cui uscivano i responsi della Sibilla, oggi per lo più in rovina: le porte sono ormai mute, perché gli dèi pagani tacciono, e tace la loro profetessa; intorno l'acqua è nera come la pece, e l'odore sgradevole tradisce la vicinanza del Tartaro[55].

[54] Kiesewetter, *Francesco Petrarca* cit., p. 172; per ripercorrere i brani in cui Petrarca parla di Napoli è utile D. Canfora, *Francesco Petrarca a Napoli*, in *Petrarca e Napoli*. Atti del convegno (Napoli, 8-11 dicembre 2004), cur. M. Cataudella, Pisa 2006, pp. 11-24.

[55] «Proxima fatiloque domus est habitata Sibille, / Sulphureoque gravis moles impendet Averno / Fessa evo, metuenda situ. Centum ostia vocum / Vatis apollinee, partim sub strage ruine / Sparsa iacent, partim solido se limine servant. / Muta tamen, siluere dei, siluitque sacerdos, / Unus enim celo et terre Deus omnia fatur. / Tecta colunt volucresque varie, lacus ipse nigranti / Fervet aqua, cernas piceo sub gurgite fuscos / Ludere pisciculos, vicinaque Tartara signat / Tristis odor, faciesque loci. Mons pervius imos / Inde petit manes et nomine barbarus et re, / Si comperta ferunt. Ego nam procul atria Ditis / Contentus vidisse fui, irremeabile limen» (*Epyst.* II 15, vv. 30-43). Sulla 'visita archeologica' ai luoghi virgiliani

Al centro del mondo e dell'impero: Roma

Con la morte di Roberto tramonta la possibilità di stabilirsi a Napoli, che nel frattempo è diventata un'altra Babilonia; il programma di rinnovamento culturale che Petrarca cercava di propiziare con i suoi scritti si volge allora in maniera esclusiva a Roma. Dotti ha individuato nella prima epistola del VII libro delle *Familiares* il passaggio di testimone tra le due città: dopo la morte di Roberto e di Andrea, Napoli diventa la sede di un'antica corruzione, mentre tutte le aspettative sono ora rivolte a Roma, dato che la città finalmente si risveglia con il tribunato di Cola di Rienzo, a cui Petrarca scrive e a cui vorrebbe raccomandare Barbato da Sulmona[56].

Il mito imperiale petrarchesco trova, com'è lecito aspettarsi, un catalizzatore formidabile nella rappresentazione dell'Urbe, che riunisce nella sua storia il prestigio dell'impero e quello del papato. Nell'invettiva *Contra eum qui maledixit Italie* il poeta si spinge a dire che l'intera storia non è altro che un elogio di Roma[57]: la città è sacra perché vi giacciono le spoglie di tanti principi ed eroi, di apostoli, martiri e pontefici, ma è anche sede delle leggi (*Mal. It.*, §71-74). Questa è una delle grandi costanti del pensiero di Petrarca: la necessità di una *renovatio Romae*. Fare appello alla Roma classica in chiave di rinnovamento politico era un espe-

vd. M. Feo, *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli inferi (storia di una citazione)*, «Italia medioevale e umanistica», 17 (1974), pp. 115-171. Della visita all'antro della Sibilla Cumana Petrarca parla anche in *Fam.* V 4, 4-6, in *Epyst.* II 7 e in *Itin.* 47.

56 F. Petrarca, *Le familiari. Libri 6-10*, trad. e cur. U. Dotti, Torino 2007, p. 888. Facendo uso dello stesso codice linguistico-retorico di Petrarca, Barbato compose un'epistola e alcuni versi dedicati a Cola, in cui una sostenuta personificazione della Roma antica serve a rievocarne il glorioso passato e ad ammonire i contemporanei circa il rovinoso presente dell'Urbe: nell'epistola Cola e Petrarca vengono celebrati come due soli, due lucerne e due candelabri che rinnovano la speranza di rinascita della città (R. Weiss, *Barbato da Sulmona, il Petrarca e la rivoluzione di Cola di Rienzo*, «Studi petrarcheschi», 3 [1950], pp. 13-22; vd. anche G. Papponetti, C.M. Monti, *La* Romana Res publica Urbi Rome *di Barbato da Sulmona*, «Studi petrarcheschi», 17 [2004], pp. 27-60).

57 «Quid est enim aliud omnis historia, quam romana laus?» (*Mal. It.*, §163; si cita da F. Petrarca, *Contra eum qui maledixit Italie*, cur. M. Bertè, Firenze 2005).

diente praticato già dal XII secolo. Tra il 1144 e il 1155, per esempio, il mito di Roma fu al centro della rivoluzione che coinvolse Arnaldo da Brescia: il Comune dell'Urbe tentò di ristabilire le prerogative e l'autonomia del Senato romano e arrivò a suggerire un'incoronazione imperiale secolarizzata e legittimata dal solo potere senatorio, facendo leva sul motivo della Roma *caput mundi*[58].

La distinzione tra un culto della Roma imperiale e un culto della Roma repubblicana, che molti studiosi chiamano in causa per commentare le innovazioni ed evoluzioni del pensiero politico petrarchesco, dev'essere probabilmente attenuata se pensiamo alle moltissime zone di osmosi e sincretismo tra diverse epoche della storia classica che si trovano nelle opere di Petrarca[59]. L'esperienza di Cola di Rienzo, spesso caratterizzata come 'fase repubblicana' del pensiero di Petrarca, trova fondamento in una legislazione imperiale dell'epoca di Vespasiano[60]. Il discorso petrarchesco su Roma, in altre parole, non si sofferma quasi mai

[58] R.L. Benson, *Political* Renovatio*: Two Models from Roman Antiquity*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, cur. R.L. Benson, G. Constable, Toronto - Buffalo - London 1991, pp. 339-386. Nella già citata invettiva Petrarca definisce Roma «mundi caput, urbium regina, sedes imperii, arx fidei catholice, fons omnium memorabilium exemplorum» (*Mal. It.*, §3); il concetto è ribadito anche, per fare solo un altro esempio, nella *Fam.* XI 7: «stomacentur et murmurent qui sibi aliquid videntur: mundi caput est Roma, et licet obsoletum impexumque, terrarum caput omnium haud-dubie Roma est» ('si stizziscano pure e borbottino ciò che vogliono i presuntuosi di questo mondo: ciò che è certo è che Roma è il capo del mondo e, per quanto arruffato e scarmigliato, il capo dell'universo', *Fam.* XI 7, 6).

[59] Esch ricorda anche che non è semplice stabilire se il pensiero medievale abbia attinto all'eredità di Roma antica secondo scelte consapevoli, oppure se abbia tentato di appropriarsi indistintamente di tutto ciò che era disponibile (A. Esch, *L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale*, in *Roma antica nel Medioevo* cit., pp. 3-25, a p. 13). Su questo punto condivido appieno quanto si dice in Cappelli, *Petrarca e l'impero* cit., p. 11.

[60] I. Toppani, *Petrarca, Cola di Rienzo e il mito di Roma*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti», 135 (1977), pp. 155-172; A. Collins, *Greater than the Emperor. Cola di Rienzo (ca. 1313-54) and the world of fourteenth-century Rome*, Ann Harbor (MI) 2002, part. p. 43; J.-Y. Boriaud, *Cola di Rienzo et la mise en scène de la* lex Vespasiani de imperio, in *La* Lex de imperio Vespasiani *e la Roma dei Flavi*. Atti del convegno (20-22 novembre 2008), cur. L. Capogrossi, Roma 2009, pp. 115-124.

sulla concreta organizzazione politica da adottare– salvo la preferenza per la monocrazia, di cui si è già detto –, ma è tutto teso a celebrare i valori morali e culturali della classicità e a proiettare su di essa aspettative e propositi di rinnovamento[61]. Al centro di questa rappresentazione c'è spesso l'immagine della Roma vedova, tanto frequente nella letteratura trecentesca, da Dante a Convenevole da Prato[62]; in ambito spirituale tale motivo fa da sfondo e da presupposto allo scontro escatologico, mentre la prospettiva di Petrarca appare decisamente più secolare, benché non manchi di un sostenuto provvidenzialismo.

Oltre all'eredità della Roma classica, Petrarca richiama spesso, infatti, il ruolo provvidenziale dell'Urbe, a cui Dio ha concesso una grandezza inedita perché fosse la capitale della Chiesa e dell'impero (*Fam.* XI 16, 9). La centralità accordata da Dio alla città crea un contrasto drammatico con le condizioni attuali, in cui Roma viene raffigurata spesso come donna vecchia e lacera, straziata ora dai propri stessi figli ora da barbari invasori, come nell'epistola poc'anzi citata. La Roma contemporanea appare a Petrarca ridotta a una parvenza dell'antica gloria, ma comunque capace di sovrastarlo con le sue meraviglie, come si dice, per fare un esempio, nelle *Fam.* II 9 e II 14. Dopo che l'incoronazione capitolina l'aveva fatto entrare ufficialmente nel novero dei cittadini dell'Urbe, Petrarca dichiara trionfalmente che Roma è patria di tutti, e a lui la più cara (*Fam.* IV 6, 2).

In quanto teatro di ogni avvenimento fondamentale nella storia dell'umanità, anche Roma è argomento di profezie e inquiete previsioni, come quelle che si addensano intorno al terremoto che colpì l'Urbe nel settembre del 1349, e di cui Petrarca parla nella *Fam.* XI, 7. L'epistola si apre su una situazione di terrore e dolore, scatenati dalla rabbia degli uomini e dalla mano vendicatrice di Dio: in passato i terremoti hanno annunciato eventi ter-

[61] La bibliografia sul tema è, comprensibilmente, molto vasta; utile per una rassegna dei principali contributi M.L. Doglio, *Su Petrarca e Roma*, «Critica letteraria», 4 (2007), pp. 795-803.

[62] M. Fumaroli, *Rome dans l'imagination et la mémoire de l'Europe*, «Lettere italiane», 48/3 (1996), pp. 345-359; J.-C. D'Amico, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, Caen 2009; in ambito iconografico, vd. S. Maddalo, Figura Romae. *Immagini di Roma nel libro medievale*, Roma 1990; R. Arquès, *L'immagine di Roma fra Petrarca e Boccaccio*, «Letteratura e arte», 8 (2010), pp. 85-108.

ribili, e per questo lo scrivente è preda di foschi presagi sulle sorti della città e dell'intera penisola, corroborati da un antico vaticinio registrato nelle Scritture e già realizzato con la rovina dell'impero romano, ma sul punto di riattualizzarsi con una nuova rovina della pace e della libertà. Questa missiva introduce altre epistole di argomento romano, in cui Petrarca si sofferma in modo più concreto sugli eventi successivi al Giubileo e sulle condizioni preoccupanti di Roma: la città è trasfigurata ancora una volta in donna e madre generosa, e il poeta si propone come non ultimo baluardo al suo nome e alla sua fama declinante (*Fam.* XI 16, 1), per poi ribadire ancora una volta il ruolo provvidenziale dell'Urbe.

Riusi del mito imperiale: tra signorie e tribunato

Roma diventa dunque la vera costante del discorso politico-profetico di Petrarca, mentre i sovrani cambiano. Roberto d'Angiò, infatti, non è l'unico a essere accostato ad Augusto: il modello dell'imperatore della provvidenza, sotto il cui regno si ebbe quella pace edenica cantata da Virgilio e propizia alla nascita di Cristo, diventa un mitologema, quasi un avatar con scarso spessore storico e con una valenza fortemente simbolica. Per questo la retorica imperiale di Petrarca è applicabile non solo al re di Napoli – che non era un imperatore ma che anzi con un imperatore aveva ingaggiato uno scontro giuridico e culturale quasi ad armi pari –, ma anche ad altre figure implicate a diversissimo titolo nella scena politica del Trecento europeo. Attorno a ciascuna di queste figure si esercita un codice linguistico e retorico che mescola il ricorso agli *exempla* della Roma classica, un forte afflato encomiastico tinto di provvidenzialismo e a volte perfino di messianismo, e per finire una postura autoriale che civetta con il profetismo.

Colpisce, per esempio, la rappresentazione che Petrarca fa dei Colonna. Il capostipite, Stefano Colonna il Vecchio, è rappresentato a più riprese come l'ipostasi dell'eroe romano virtuoso: saldo nei suoi princìpi, saggio, paziente ma anche determinato; in breve, vero «principe nel mondo terreno in una città che di siffatto mondo è regina» (*Fam.* VIII 1, 3). Gli elogi – almeno fino al *divortium*, ma in parte anche oltre – sono equamente distribuiti in famiglia. Nella *Fam.* II 12, scritta nel gennaio del 1337, Petrarca

racconta le tappe iniziali del suo primo viaggio a Roma, e si sofferma a descrivere la campagna romana intorno a Capranica, dipinta come un luogo ameno ma abitato da genti perennemente in armi; a questo scenario si legano la terza e la quarta epistola del libro successivo, in cui viene celebrata la vittoria dei Colonna nello scontro con gli Orsini consumatosi a San Cesareo, nei pressi di Zagarolo (22 maggio 1333). Petrarca ingigantisce quasi a dismisura la vittoria colonnese e la celebrazione del suo artefice, Stefano il Giovane, paragonato addirittura all'imperatore Teodosio, che aveva difeso il cristianesimo sconfiggendo il pagano Eugenio (*Fam.* III 3, 2-5). Quel Dio che protegge l'Italia – scrive Petrarca – aiuta lo sforzo pietoso del giovane Stefano, ne accompagnerà le schiere e ne dirigerà il cammino: sotto la sua guida la vittoria non abbandonerà le bandiere colonnesi, e Cristo in persona si farà testimone del suo eterno trionfo e dello sterminio finale dei nemici (§12)[63].

Per consolidare questa rappresentazione ieratica e stoica del progenitore colonnese, Petrarca racconta di come Stefano il Vecchio avesse profetizzato la morte di tutti i suoi figli e discendenti, seguendo un costume tipico di prìncipi e imperatori:

> id quondam seu animi presagio seu Dei monitu dixeris, incertum; quamvis vaticinari aliqua de natorum eventibus principes solere, testis est divus Vespasianus, qui alterius natorum mortis genus, amborumque prenuntiavit imperium[64].

In precedenza era stato lo stesso Petrarca ad attingere alla dimensione profetica, raccontando di aver avuto un sogno premonitore che annunciava con precisione la morte di Giacomo, suo primo protettore e amico fin dagli anni bolognesi (*Fam.* V 7, 15). Le epistole composte per consolare il fratello Giovanni e l'amico

[63] Alla vittoria dei Colonna presso San Cesareo Petrarca dedicò anche il sonetto *Rvf* 103 e un carme centonistico latino, riscoperto e attribuito al poeta da Billanovich: Giu. Billanovich, C.M. Monti, *Un carme ignoto del Petrarca e un carme connesso di Pietro da Parma*, «Studi petrarcheschi», 5 (1988), pp. 101-153.

[64] 'Non so adesso se questo dicessi per qualche presentimento dell'animo o ammonimento divino, per quanto Vespasiano, che preannunciò il tipo di morte del secondo dei suoi figli e a entrambi il titolo imperiale, testimonia che i principi sono soliti profetizzare sul futuro della loro prole' (*Fam.* VIII 1, 28).

Lelio offrono un ritratto quasi agiografico del defunto: l'immagine è ancora una volta quella della nube di una morte improvvisa che giunge a offuscare la radiosa luce del clero di questo secolo (*Fam.* IV 13, 2), e Giacomo viene descritto come un modello di perfetta virtù, preoccupato solo dalla «sede vedova e abbandonata» della Curia romana (*Fam.* IV 12).

Un'altra consolatoria inviata a Giovanni, la *Fam.* VII 13, contiene un'accorata *exhortatio* al vescovo, unica ancora di salvezza per le speranze di Petrarca e di molti altri (*Fam.* VII 13, 11) affinché sopporti con pazienza le disgrazie che hanno privato la sua famiglia di molte colonne. La metafora onomastica della colonna ricorre più di una volta nei *Fragmenta*, e la sua carica icastica la rende particolarmente adatta a un discorso altamente simbolico come quello delle pseudo-profezie propagandistiche; basterà ricordare che l'*Oraculum Cyrilli*, testo fortunatissimo e ampiamente riutilizzato proprio dall'avversario dei Colonna, Cola di Rienzo, si chiudeva su uno scenario apocalittico in cui due antiche colonne di pietra (probabilmente Jacopo e Pietro Colonna) combattono contro il serpente/anticristo[65]. Anche in questo caso il discorso encomiastico di Petrarca – che sia ispirato a tali testi pseudo-profetici o che la metafora sia, com'è più probabile, poligenetica – utilizza motivi tipici della letteratura profetico-politica del secolo precedente.

Anche le famiglie signorili dei Visconti e dei Carraresi furono elogiate da Petrarca in termini che rimandano al serbatoio di motivi e strategie discorsive che andiamo ricostruendo. La prima apparizione di Luchino Visconti nel libro delle *Familiares* è legata alla figura di Augusto: nella *Fam.* VII 15, scritta a Parma il 13 marzo del 1348, Petrarca si compiace del fatto che l'altezza del signore milanese non abbia sdegnato la mediocrità del poeta, e gli promette di inviargli le primizie del suo lavoro poetico (*Fam.* VII 15, 1-2). La lettera, collocata strategicamente nella raccolta,

[65] *Oraculum Angelicum Cyrilli, nebst dem Kommentar des PseudoJoachim*, ed. P. Piur, in K. Burdach, *Von Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, Berlin 1912, II/4, pp. 221-343; su questo testo vd. S. Piron, *Allégories et dissidences médiévales*, in *Allégorie et symbole. Voies de dissidence? De l'antiquité à la Renaissance*, cur. A. Rolet, Rennes 2012, pp. 243-268, part. pp. 262-265; Potestà, *L'ultimo messia* cit., pp. 165-167; L. Dabadie, *Cola di Rienzo* Redivivus, «Oliviana», 6 (2020), online: http://journals.openedition.org/oliviana/1109.

serve a introdurre il motivo del signore che patrocina le lettere, nonché a preparare in qualche modo la scelta milanese. Petrarca vi scrive che grandissimi prìncipi come gli imperatori Cesare e Augusto si sono spesso riposati dalle fatiche della guerra nella tranquillità dello studio e della letteratura (§3-5); benché si possa addirittura sostenere che è difficile dichiararsi prìncipi senza tale bagaglio letterario, i tempi purtroppo sono mutati e i re della terra hanno ora dichiarato guerra alle lettere (§6), consapevoli che le loro azioni meriteranno al massimo un componimento satirico (§11). La lettera si chiude con un invito a Luchino perché scelga se spogliarsi o meno della fama che solo i letterati possono dare: «tu ergo, hac etate vir maxime et cui ad regnum nichil preter regium nomen desit, e duabus principum sententiis cui potissimum te applices, ignoro; sed meliora omnia de te spero»[66].

Abbiamo visto che Francesco il Vecchio da Carrara è il destinatario del secondo e più ampio *speculum principis* scritto da Petrarca, dove la figura di Augusto è punto di riferimento costante per un discorso che unisce elogi, riflessioni di teoria politica, considerazioni morali e suggerimenti pratici per l'esercizio del potere. Petrarca intrattenne però rapporti ancora più stretti con Giacomo da Carrara, che lo convinse a trasferirsi a Padova; la sua morte precoce nel 1350 fu un duro colpo per il poeta, che la registrò tra le note obituarie del Virgilio ambrosiano, scrivendo che non avrebbe mai potuto ricordarlo *sine suspiris*.

Alla morte del signore di Padova Petrarca dedica le epistole 2 e 3 dell'XI libro delle *Familiares*. Nella prima di queste lo scrivente presenta il colpo finale che la Fortuna ha deciso di dargli, strappandogli «il migliore, il più caro e il più dolce» dei suoi conforti con una morte orrenda e indegna: Giacomo vi è dipinto come meritevole d'ogni lode e quasi angelico nei suoi costumi, *pater patrie* e unico uomo a meritare il titolo di amico degli studi, cultore delle menti e giudice giustissimo dei talenti letterari dopo la morte di Roberto d'Angiò (*Fam.* XI 2, 5). L'epistola successiva ribadisce

[66] 'Tu dunque che sei l'uomo più grande di questa età e cui per regnare manca solo il titolo di re, tu saprai quale delle due opposte opinioni seguire; io no, ma da te spero tutto ciò che è migliore' (*Fam.* VII 15, 13).

l'appellativo di *pater patrie*[67] e racconta con toni altamente drammatici l'assassinio del signore padovano, che «cadde nella rabbia e nei morsi cruenti di un cane osceno e disperato», di una «belva infame e pestifera»[68].

Il racconto della congiura e l'epitaffio che chiude la lettera presentano il defunto in termini completamente idealizzati e molto distanti dalla realtà storica dei fatti. Come osserva Dotti, tale rappresentazione corrisponde agli obiettivi di Petrarca, che seleziona alcuni prìncipi da esaltare come modelli di saggezza per contribuire a consolidare i nuovi regimi signorili, nella cui ascesa coglieva una prospettiva di pacificazione e unione politica; un quadro del genere era reso possibile dalla crescente perdita di autorità del papato, sempre più confinato alla sfera religiosa, e dell'impero, che a quest'altezza andava «configurandosi come quella forma romana e augustea in cui proiettare il desiderio che anche l'Italia raggiungesse la forma di un futuro stato nazionale. E questo era appunto ciò che stava a cuore a Petrarca, donde il suo vedere, nei diversi principi d'Italia, il nuovo Augusto e il nuovo Mecenate»[69].

All'interno di questo quadro, il discorso di Petrarca sul potere e i potenti – come questa breve rassegna spero abbia mostrato – fa uso di un repertorio ben codificato di strategie retoriche, valido per raccontare una scaramuccia tra famiglie baronali come per discutere le sorti dell'impero. Dietro agli encomi ci sono ragioni non del tutto disinteressate e legate al ruolo del poeta nel suo

[67] Sull'importanza di questo titolo Petrarca torna anche nella *Sen.* XIV 1 a Francesco da Carrara, che secondo il poeta è talmente caro ai suoi da essere non semplicemente un signore, ma il padre della patria; per glossare il titolo Petrarca commenta: «quod cognomen antiquorum principum fere omnium fuit, sed quorundam iuste admodum, quorundam iniuste adeo ut nichil iniustius. Pater patrie dictus est Augustus Cesar, pater patrie dictus est Nero: ille verus pater, iste verus hostis et patrie et pietatis. Tibi verum hoc cognomen obtigerit» ('titolo che fu di quasi tutti i principi antichi, ma di molti assai giustamente, di altri così ingiustamente che nulla fu più ingiusto. Padre della patria fu detto Augusto Cesare, padre della patria fu detto Nerone: quello fu un vero padre, questo un vero nemico e della patria e della pietà. A te toccherebbe come vero titolo', *Sen.* XIV 1, 56-57).

[68] «[…] in obsceni ac desperati canis […] rabiem cruentosque rictus incidit» (*Fam.* XI 3, 4-5).

[69] Petrarca, *Le familiari. Libri 11-15* cit., p. 1464.

rapporto con il virtuoso regnante, certo, ma c'è anche la cristallizzazione di un codice linguistico che porta con sé una serie di motivi e caratterizzazioni che di volta in volta possono essere applicati al potente di turno con minime variazioni. Questo non perché tali motivi e caratterizzazioni fossero mera espressione retorica, ma perché erano profondamente imbricati nell'ideologia politica dell'epoca, e dunque anche in quella di Petrarca.

Il riuso di tale repertorio è evidente e particolarmente significativo nelle epistole che Petrarca indirizzò a Cola di Rienzo. In molti passi Cola è paragonato a Bruto (*Var*. 38 e 48, di cui si dirà a breve), e dunque a uno degli eroi repubblicani per antonomasia; nelle prime epistole del VII libro, che preparano il terreno per la rappresentazione del tribuno offerta dalla settima epistola, si allude invece, anche se implicitamente, a un legame tra Cola e Augusto. Nella prima lettera del libro, indirizzata a Barbato, Petrarca menziona Cola di sfuggita e dice solo che il tribuno è di umili origini ma di animo nobile (*Fam*. VII 1, 9); la seconda epistola, probabilmente fittizia e indirizzata a un anonimo amico, affronta il tema – solo apparentemente irrelato – dell'umiltà, difendendo il motivo evangelico secondo cui Cristo volle nascere dalla stirpe di Davide, che regnava sul piccolo territorio della Giudea, e non da quella di Augusto, che regnava invece su tutto il mondo (*Fam*. VII 2, 15). Nel finale della lettera Petrarca disegna un abbozzo di storia di Roma: fondata come una città primitiva e in balia della superstizione per cui Romolo e gli altri re erano consacrati come divinità, assistette poi, sotto Augusto e Tiberio, e dunque nel momento della nascita e della Passione di Cristo, a un incredibile mutamento di costumi e mentalità (§20-23). Le umili origini di Cola sembrano dunque legarsi implicitamente alle umili origini di Cristo, la cui nascita però doveva provvidenzialmente avvenire sotto il potente impero di Augusto, che aveva preparato il mondo per l'Incarnazione.

La V egloga del *Bucolicum carmen*, composta a Valchiusa nell'estate del 1347[70], rappresenta allegoricamente la situazione di Roma, raffigurata ancora una volta come una vecchia madre trascurata dai suoi due figli Marzio e Apicio, probabili allegorie delle

[70] Per una dettagliata analisi e commento di questo testo vd. E. Fenzi, *Per Petrarca politico: Cola di Rienzo e la questione romana in «Bucolicum Carmen» V*, *«Pietas pastoralis»*, «Bollettino di italianistica», 1 (2011), pp. 49-88.

famiglie dei Colonna e degli Orsini[71]; un terzo fratello, la cui fama si spande fulminea nel mondo, uccide le belve e riporta la selva alla tranquillità, permettendo alla madre di riposare finalmente felice tra le sue braccia. Si tratta delle stesse immagini che Cola, traendole dalla coeva letteratura politico-profetica[72], aveva adoperato per il geniale programma di propaganda iconografica che aveva realizzato a Roma prima di prendere il potere[73]; nei grandi affreschi murari fatti dipingere sulle facciate di alcune chiese Cola metteva in scena la storia della città sfruttando una nutrita serie di motivi apocalittici, e presentando sé stesso come una figura messianica destinata dal Cielo a consolare una Roma ormai in rovina e a riportarla all'antico splendore.

La *Fam.* VII 7, scritta da Genova il 29 novembre 1347, è l'unica indirizzata a Cola in tutta la raccolta. Inizialmente supportato dalla Curia, il tribuno era ormai entrato in aperto contrasto con il papa per la sua pretesa di attribuire ogni diritto di sovranità al popolo romano, sottraendolo dunque al pontefice; il papa voleva scongiurare l'eventualità che Roma si unisse al resto dell'Italia e ricercasse qualche forma di indipendenza, e per questo fece sorvegliare Cola da un gruppo di cardinali. In questo quadro Petrarca teme che il tribuno tentenni e torni sui suoi passi, rovinando con le proprie mani la fama raggiunta. Il mutamento di Cola è per Petrarca un mutamento del cielo, la cui divinità si è fatta improvvisamente ostile (*Fam.* VII 7, 8); la lettera mantiene

[71] L'allegoria dell'egloga è spiegata nell'epistola *Var.* 42, dove però Petrarca si limita a osservare che Marzio e Apicio corrispondono a due tipologie di cittadini romani, bellicosi i primi e viziosi i secondi, senza nominare esplicitamente i Colonna e gli Orsini; alcuni dettagli e i riscontri con altri testi ci rendono però praticamente certi del fatto che dietro ai due personaggi si celino proprio le due famiglie baronali più importanti di Roma.

[72] Musto, *Apocalypse in Rome* cit., pp. 104-129.

[73] Abbiamo notizia di queste grandi pitture murarie, fatte realizzare da Cola prima di prendere il potere, grazie alla *Cronica* dell'Anonimo romano: Anonimo romano, *Cronica*, cur. G. Porta, Milano 1981, pp. 106-110. Sull'argomento vd. L. Gatto, *Temi e spunti di propaganda politica nella Roma del Trecento: il caso di Cola di Rienzo*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*. Atti del XXXVIII convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto 2002, pp. 411-454; J.C. D'Amico, *La rivolta di Cola di Rienzo: dalla Roma* vidua *alla Roma* caput mundi, «Civiltà romana», 3 (2016), pp. 47-73.

un tono duro e asciutto, e prospetta a Cola l'infamia che lo travolgerà – e che si rifletterà anche su Petrarca – se verrà meno all'impresa, per poi esortarlo a interrogarsi profondamente e a ricordare che dello Stato il tribuno non è signore, ma semplicemente ministro (§13).

Le altre *exhortationes* scritte da Petrarca a Cola e non confluite in nessuna delle raccolte ufficiali adottano invece tutt'altro stile. Esemplare, in questo senso, la *Var.* 48 indirizzata a Cola di Rienzo e al popolo romano dopo la presa del potere del tribuno. Al principio della lettera Petrarca si chiede quali parole adoperare per esprimere una gioia tanto repentina e inattesa quanto quella arrecatagli dalla riconquistata libertà di Roma, e si risolve infine a raccogliere in modo tumultuoso pensieri che sarebbero degni dello stile di Omero.

Anche in questo caso Roma è raffigurata come città favorita da Dio, che non poté sopportare più a lungo di vederla in servitù dopo averla scelta come sede dell'impero[74]. Il tono di Petrarca si fa incalzante e altamente metaforico nelle insistite comparazioni tra i romani finalmente liberati e una serie di animali sfuggiti alla caccia di bestie feroci: il poeta rimprovera ai cittadini dell'Urbe di aver servito l'infame tirannide di pochi e non di uno solo, e, somma vergogna, di aver accettato come signori gente forestiera e avida, che ha preteso per sé quell'appellativo di *dominus* che Augusto aveva rifiutato con un editto. Petrarca ricorda poi i tre Bruti che si sono resi famosi nella storia di Roma: Lucio Giunio Bruto, che depose Tarquinio il Superbo, Marco Giunio Bruto, che uccise

[74] «Libertas in medio vestrum est, qua nichil dulcius, nichil optabilius numquam certius quam perdendo cognoscitur. Hoc tam grandi bono et experimento tot annorum cognito lete, sobrie, modeste tranquilleque fruimini, gratias agentes talium munerum largitorio Deo, qui nondum sacrosanctissime sue Urbis oblitus est, et eam servam diutius spectare non potuit, apud quam terrarum orbis imperium collocaret» ('Voi possedete quella libertà che, quanto sia dolce e desiderabile, lo si conosce soltanto quando la si perde. Di questo bene così grande e conosciuto per la prova di tanti anni, godetene con letizia, con sobrietà, con modestia e con serenità, rendendone grazia a quel Dio che sa dispensare tali doni, che ancora non pose in oblio la sua Città sacrosanta e non poté sopportare più a lungo di vederla serva, scelta come fu in tutto il mondo come sede dell'impero', *Disp.* 8 [*Var.* 48]; testo e traduzione sono citati da F. Petrarca, *Lettere disperse, varie e miscellanee*, cur. A. Pancheri, Parma 1994).

Giulio Cesare, e Cola, «che con l'esilio e con la morte persegue i tiranni del nostro tempo».

Petrarca esorta Cola a uccidere per amore della libertà, ma anche a essere previdente e coraggioso per difenderla e per riconquistare l'impero: Dio e gli uomini sosterranno una causa tanto giusta, e l'Italia languente, che già ha cominciato a levarsi, presto balzerà in piedi. Come già aveva fatto con tutti gli altri potenti a cui si era rivolto, Petrarca lo invita poi a coltivare le sue letture – e soprattutto quelle dedicate alla storia di Roma –, seguendo l'esempio di Augusto, che approfittava di ogni momento libero per leggere o scrivere. Rivolgendosi infine ai cittadini, il poeta afferma con decisione che il tribuno è stato inviato dal cielo, e che dev'essere da loro venerato come un raro dono di Dio e protetto a costo della vita. In chiusura Petrarca promette di dare l'unico contributo che gli è possibile dare alla luce della sua condizione e professione: la parola, che gli permette, almeno da lontano, di adempiere ai suoi doveri di cittadino romano; annuncia infine che tratterà in poesia gli stessi argomenti, a immortale gloria di Cola e dei Romani.

A questa grande lettera manifesto seguono delle missive più intime, inviate a Cola durante l'estate del 1347. In queste epistole Petrarca agisce da vero e proprio consigliere, profondendosi in esortazioni e consigli circostanziati su come gestire la sua corrispondenza epistolare (*Var.* 38), e illustrandogli il significato dell'egloga composta in suo onore (*Var.* 42). In un'epistola meno pragmatica e più estaticamente onirica (*Var.* 40) Cola è oggetto di un sogno scandalosamente messianico: il poeta lo immagina al centro del mondo e a un passo dal cielo, assiso su un trono splendente e circondato da uno stuolo di uomini provenienti dall'età presente e da ogni età passata, tutti in attesa della venuta del tribuno; l'esito della tempesta che si avvicina, preannunciata da un rombo di tuono, è incerto, ma è certo che la fama di Cola sarà imperitura se non avrà timore dei venti, dato che Dio è con lui.

Le due epistole confluite nella raccolta delle *Sine nomine* (II e III) sono leggermente più tarde: il trionfo cede il passo a inquietudini e sdegno per l'ostilità che va montando nei confronti del tribuno. La *SN* II è una violenta invettiva contro i nemici di Cola e soprattutto contro Avignone, dove era stato aggredito un messaggero del tribuno: Petrarca recupera ancora una volta l'immagine di una Roma che si è ormai risvegliata con l'aiuto di Cola, e

che vendicherà gli oltraggi subìti quando la *respublica* tornerà alla riscossa. La *SN* III racconta invece di come ad Avignone si fosse stabilito che Roma e l'Italia non dovessero vivere nella pace e nella concordia – il che scatena l'indignazione di Petrarca, che si appella ancora una volta a Cola e al popolo romano perché si oppongano a tale oscenità.

Petrarca aveva inizialmente tributato un sostegno senza riserve a Cola di Rienzo, attribuendogli tutti i crismi del messianico salvatore della patria, favorito da Dio perché sostenesse Roma e la aiutasse a risollevarsi dalla schiavitù esercitata da famiglie straniere avide e violente; con la sua scrittura l'aveva consigliato, celebrato ed esortato, legittimando attraverso la propria autorità intellettuale l'ambizioso progetto del tribuno. La delusione e l'amarezza per il rapido precipitare degli eventi, che Petrarca attribuì pressoché unicamente a errori di Cola, lasciano traccia nel macrotesto petrarchesco, benché siano affrontate con una certa riluttanza.

Oltre alla già discussa *Fam.* VII 7 è dedicata alla figura di Cola la *Fam.* XIII 6 a Francesco Nelli, dove Petrarca racconta che, dopo la prigionia in Boemia, tra l'estate e l'autunno del 1352 il tribuno è stato portato prigioniero ad Avignone. Nella lettera Petrarca si accende di sdegno nei confronti della Curia avignonese, che vuole processare Cola per aver cercato di sottrarre la sua patria alla schiavitù, ma la lettera assume poi toni inaciditi quando il poeta riporta le voci secondo cui il condannato avrà forse salva la vita per la sua immeritata fama di poeta[75]. Nel ricordare gli eventi del 1347, però, Petrarca non esita a ribadire il supporto inizialmente riservato a Cola – un supporto da molti reputato retorico ed esagerato, ma invece sincero –, e ripercorre con amarezza le proprie speranze nei confronti della sua impresa gloriosa, il cui esito Petrarca non poteva prevedere, non avendo – come dice in maniera un po' sorprendente se si pensa a quanto abbiamo visto fin qui – l'abitudine di profetare (*Fam.* XIII 6, 6-8).

Nel racconto delle vicende relative all'ascesa e caduta di Cola il repertorio messianico si fa nuovamente spazio: il tribuno fece un tempo tremare gli empi e i malvagi e riempì i buoni di spe-

[75] Sul tema vd. L. Marcozzi, *La poesia concede la grazia? Petrarca, Cola di Rienzo e il processo del 1352*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, cur. F. Meier, E. Zanin, Ravenna 2019, pp. 175-194.

ranza, mentre è ora umile e disprezzato; il re di Roma – cioè l'imperatore Carlo IV – lo ha mandato prigioniero presso il pontefice, un fatto vergognoso che Petrarca paragona addirittura al commercio di Cristo avvenuto tra Erode e Pilato (§10). Ironia della sorte, Cola è accusato di un delitto che Petrarca definisce sarcasticamente meritevole della croce e degli avvoltoi, ma che sarebbe invece motivo di eterna gloria: l'aver osato liberare la *respublica* e ristabilire il potere di Roma (§20). Le Muse, che erano all'apice dell'onore sotto Augusto, quando tutti i poeti confluivano a Roma per ammirare il volto del principe amico dei poeti e signore di tutti i re, sono ora disprezzate al punto che Cola potrebbe essere salvato per delle inesistenti doti poetiche, mentre un poeta laureato come Petrarca viene accusato di negromanzia per la sua ammirazione nei confronti di Virgilio (§24-29). Di tono più serio e patetico è la *SN* IV al popolo romano, esortato da Petrarca a prendere le difese di Cola: nell'epistola, di cui si è già parlato, il poeta ricorre a drammatiche invocazioni a Cristo (§7-9), ribadisce la provvidenzialità dell'impero romano con sede a Roma (§10-45) e presenta Cola come colui che ha avuto il grandissimo merito di essersi adoperato, per la prima volta dopo un oblio secolare, per la riforma dello stato e per una nuova età dell'oro (§63-66).

Mito imperiale e imperatore: Carlo IV

Il quadro delineato finora si armonizza con quanto dimostrato da Alexander Lee: per riassumere molto brevemente una vicenda assai più complessa, i conflitti basso-medievali tra papa e imperatore avevano contribuito a trasformare l'impero in un'istituzione politica dai contorni sfumati, rispetto alla quale numerosi attori politici potevano rivendicare una qualche legittimità[76]. Abbiamo visto che Roberto, nello scontro con Ludovico il Bavaro, incoraggiò un'attività giuridica e propagandistica vòlta ad arrogarsi caratteristiche e prerogative quasi imperiali, e abbiamo visto che Cola di Rienzo approfittò del vuoto creatosi a Roma a seguito della cattività avignonese per dichiarare che la sovranità dell'imperatore doveva essere conferita dal Senato e dal popolo

[76] A. Lee, *Humanism and Empire: the Imperial Ideal in Fourteenth-Century Europe*, Oxford 2018.

di Roma. Con il passare degli anni, tuttavia, i conflitti che continuavano a colpire il nord della penisola, alimentati dall'aggressiva politica d'espansione dei Visconti e dalla perenne rivalità tra Genova e Venezia, spinsero diversi comuni e signorie cittadine a volgersi nuovamente verso l'imperatore, il neo-eletto Carlo IV di Lussemburgo. Anche Petrarca, fin dall'inizio degli anni '50, indirizzò all'imperatore un nutrito gruppo di epistole, tese prima a invocarne la discesa in Italia, poi a rimproverarlo per il suo disinteresse nei confronti della penisola[77]; in questi testi il repertorio di motivi messianico-imperiali analizzati in queste pagine è finalmente messo a servizio di un discorso rivolto a un imperatore vero e proprio.

La prima lettera, datata 24 febbraio 1351, è scritta con «fedele devozione» e si proclama priva di adulazioni, e piena invece di lamenti (*Fam.* X 1, 1). Gli italiani aspettavano infatti un difensore della libertà mandato dal cielo, mentre Carlo si sottrae e temporeggia (§2); l'impero romano, a lungo sconvolto da molte tempeste, ha finalmente qualcuno in cui riporre le sue speranze tanto spesso deluse, e torna a respirare sotto la protezione del suo nome (§5). Petrarca invita l'imperatore a rompere gli indugi e a mostrare la sua augustissima fronte tra le nubi delle avversità che hanno colpito la penisola (§6): non dev'essere trattenuto dalle preoccupazioni d'Oltralpe, perché benché sia nato in Germania, è in Italia che Carlo è stato nutrito, ed è solo in Italia che può trovare il capo del suo impero (§7). Oltre all'aspettativa per una figura messianica e alla polemica nazionalista, Petrarca, come sempre in questi casi, menziona Augusto:

> adde quod nullius unquam externi principis adventum letius expectavit Italia ut que nec aliunde remedium vulneribus suis sperat nec tuum tanquam alienigene iugum timet […] miro quidem Dei favore nunc primum in te nobis post tot secula mos patrius et Augustus noster est redditus; te enim utlibet sibi Germani vendicent, nos te italicum arbitramur[78].

[77] Sui rapporti tra Petrarca e Carlo IV vd. C.C. Bayley, *Petrarch, Charles IV, and the "Renovatio Imperii"*, «Speculum», 17 (1942), pp. 323-341.

[78] 'Aggiungi che mai l'Italia attese con maggior letizia l'arrivo di un principe straniero, dato che da nessun'altra parte essa spera un soccorso alle sue ferite e non teme affatto il tuo giogo come il giogo di un forestiero.

Questi paragrafi non solo riprendono il motivo della Roma *caput mundi*, ma introducono anche un tema fondamentale nei rapporti con l'imperatore boemo, ossia quello delle sue origini straniere. Se già nel criticare le famiglie baronali di Roma Petrarca aveva insistito a lungo sulla loro provenienza barbara, tale motivo polemico ritorna con sempre maggior frequenza a partire dagli anni '50 in poi; ma già una delle lettere inserite in posizione incipitaria nella raccolta delle *Familiares* sollevava, seppur in maniera velata, la questione.

La *Fam.* I 4, infatti si apre con una dichiarazione di orgoglio italiano e riporta un lungo aneddoto relativo a Carlo Magno, raccolto durante il viaggio di Petrarca nel nord Europa (1333): vi si racconta della vergognosa ossessione dell'imperatore per una donnetta, non interrotta nemmeno dalla morte di lei; in risposta alle preghiere dell'arcivescovo, un segno divino rivela che la ragione della frenesia di Carlo si cela in un anellino nascosto sotto la lingua della donna. Recuperato l'anello, l'arcivescovo diventa il nuovo oggetto dell'affezione dell'imperatore, finché non decide saggiamente di gettare il talismano in una palude vicina: su questa palude, a cui si sarebbe legato per l'incantesimo, l'imperatore volle far sorgere Aquisgrana, che proclamò sede dell'impero[79]. Nel raccontare l'aneddoto Petrarca riflette sull'inconciliabilità di amore e potere: quest'ultimo è un glorioso dominio, mentre l'amore è una vergognosa servitù (*Fam.* I 4, 9). La scelta di inserire questo racconto in apertura delle *Familiares* si lega dunque alla riflessione del poeta sull'amore, ma mi chiedo se non sia anche un modo per mettere in cattiva luce un imperatore che ha innaturalmente eletto una città barbara e paludosa come sede dell'impero: l'epistola si chiude infatti con una velatissima polemica nei confronti dei successori di Carlo, che verranno incoronati in quel palazzo «fino a quando mano teutonica reggerà le redini dell'impero romano» (§ 16).

Per tornare alla prima *familiare* indirizzata a Carlo, Petrarca vi svolge poi il consueto motivo della personificazione di Roma,

[…] Per un miracoloso favore divino oggi, per la prima volta, ci sono stati restituiti dopo tanti secoli sia l'usanza degli avi sia il nostro Augusto: i Germani ti rivendichino pure; noi ti consideriamo italiano' (*Fam.* X 1, 10).

[79] Su questo aneddoto leggendario vd. G. Paris, *L'anneau de la morte: histoire d'une légende*, Paris 1897.

come sempre raffigurata come una matrona appesantita dall'età ma ancora memore dell'antica maestà, che si rivolge all'imperatore per ricordargli il proprio passato glorioso e incitarlo a seguire il disegno divino, che l'ha voluto soccorritore dell'impero nel momento del massimo bisogno (*Fam.* X 1, 15-20). Nel suo incalzante e accorato discorso, Roma esorta Carlo IV a non seguire l'esempio del suo avo Enrico VII, che avrebbe potuto cambiare le sorti del mondo se non avesse temporeggiato e se fosse vissuto abbastanza da portare a termine ciò che la sua sacra mente aveva concepito (§25); con una raffinata *mise en abyme*, nel discorso di Roma si inserisce un altro discorso diretto, in cui è Enrico a rivolgersi direttamente, dall'alto dei cieli, al giovane imperatore per esortarlo a realizzare il suo proposito di rinnovamento dello stato (§26-27). Nelle parole di Enrico Roma è raffigurata come la sposa che invoca il suo sposo, mentre colli, fiumi, città e borghi attendono lietamente la sua venuta; lo sposo, a cui Dio onnipotente ha assegnato questa impresa provvidenziale, è infine invitato a essere giusto ma anche clemente con i malvagi.

Saltano immediatamente agli occhi le numerosissime analogie tematiche e retoriche tra questa lettera e le epistole che Dante aveva indirizzato a Enrico VII (*Ep.* V-VI-VII): come Dante, anche Petrarca riusa un complesso sistema di riferimenti classici e di citazioni bibliche – su cui domina quella della sposa del *Cantico dei cantici* –, e rivendica a sé stesso il ruolo di annunciare trionfalmente la venuta messianica dell'imperatore, ma anche di esortarlo a rompere ogni indugio e a esercitare la giustizia. La profonda differenza tra i due autori sta però nelle motivazioni che reggono una presa di parola tanto ardita: mentre Dante ricercava un'investitura profetica fondata al contempo sul carisma e sulla propria capacità di leggere eventi e segni nella storia[80], Petrarca scrive, proprio all'inizio della lettera, che la confidenza con cui un uomo

[80] G. Ledda, *Modelli biblici e identità profetica nelle epistole di Dante*, «Lettere italiane», 60-1 (2008), pp. 18-41; E. Brilli, *The Interplay between Political and Prophetic Discourse: a Reflection on Dante's Authorship in Epistles V–VII*, in *Images and Words in Exile: Avignon and Italy during the first half of the 14th century*, cur. E. Brilli, L. Fenelli, G. Wolf, Firenze 2015, pp. 153-169; A. Montefusco, *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante* dictator illustris, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, ed. A. Montefusco, G. Milani, Berlin 2020, pp. 105-129; G.L. Potestà, *Dante in conclave: la lettera ai Cardinali*, Milano 2021.

tanto oscuro si rivolge alla luminosa maestà di Carlo è dovuta semplicemente all'indole e ai comportamenti benevoli dell'imperatore (§2). Una posizione più prudente, dunque, che però non cancella il ricorso a un immaginario di tipo profetico al servizio di una legittimazione sacralizzante del ruolo dell'imperatore.

Anche la seconda lettera scritta a Carlo IV, la *Fam.* XII 1 (febbraio 1352), riprende un tema già dantesco: quello del posizionamento della Toscana nel delicato sistema di rapporti tra l'imperatore e le varie entità politiche della penisola. Nella missiva si ribadisce che è stata la divina provvidenza a preparare la discesa dell'imperatore e a disporre con la sua misericordia la salvezza di un popolo rimasto fedele a Dio; Carlo deve però agire subito e sfruttare una situazione così propizia, perché il favore del cielo non durerà per sempre. Petrarca si presenta ancora – qui e sempre, nelle lettere a Carlo – come un semplice cittadino animato da fede purissima e intento a scrivere con la massima franchezza e semplicità, senza la menzogna degli artifici retorici (*Fam.* XII 1, 3-4); eppure, anche questa lettera è in realtà intessuta di reminiscenze classiche, tra cui spicca l'appellativo virgiliano usato per indicare l'Italia, cioè Ausonia[81]. Alessandro Pagliara ha dimostrato che nell'*Eneide* tale toponimo e il relativo etnonimo vengono usati per fare riferimento all'Italia nella sua accezione ideologicamente augustea di terra unita e pacificata[82]: è significativo che Petrarca utilizzi proprio questo termine in un'epistola dove fa leva sulla sospirata unità e pacificazione della penisola, riprendendo il motivo dell'età dell'oro garantita dalla *pax augustea* e necessaria per l'avvento di Cristo.

I toni esultanti e messianici vanno smorzandosi nelle missive seguenti a causa dei ritardi di Carlo IV nel rispondere a Petrarca, e, soprattutto, nel realizzare quel che il poeta gli chiedeva. Nella propria responsiva, forse scritta da Cola di Rienzo, l'imperatore aveva giustificato il proprio temporeggiare con tre motivi: gli eccessive ostacoli, la profonda diversità dell'Italia contemporanea rispetto a quella dei tempi antichi, e la piena consapevolezza di

[81] «[…] moram tollas claris semper exordiis nocituram ac tui egentem quamprimum invisere velis Ausoniam» (*Fam.* XII 1, 8).

[82] A. Pagliara, *Ausonii e Aurunci nell'«Eneide»*, «Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité», 129-1 (2017), online: http://journals.openedition.org/mefra/4152.

che belva sia l'impero. Nella *Fam.* XVIII 1 Petrarca confuta tutti e tre questi argomenti, sostenendo innanzi tutto che al di là delle contingenze il mondo rimane uguale a sé stesso (*Fam.* XVIII 1, 11-16), e ricordando poi le speranze suscitate dall'iniziativa di Cola di Rienzo, un umile plebeo che vendicò la libertà di Roma e che rimise in movimento il mondo intero, tanto da dare l'illusione che fosse sbocciata una nuova età dell'oro, destinata però a inaridire di lì a poco (§17-19).

Infine, Petrarca ribatte che proprio in quanto belva feroce l'impero deve essere guidato da una mano vigorosa e salda, che riporti l'ordine seguendo l'esempio della Roma classica. Interessante notare, di passaggio, che la metafora dell'impero come belva era stata attribuita ad Augusto nella lettera di Carlo: Petrarca corregge l'imperatore riassegnandone la paternità a Tiberio, e ipotizza che lo scrivente abbia scelto di attribuirla ad Augusto per accrescerne l'autorità, dato che Augusto fu il più savio e il migliore dei sovrani (§21-23). Rifiutando di riconoscere Carlo come Cesare finché questi non avrà compiuto il compito che Dio gli ha assegnato (§36) ed evocando lo spettro di Tiberio, Petrarca rafforza implicitamente la propria critica all'imperatore, e soprattutto ci mostra la coerenza del suo sistema di riferimenti agli imperatori del passato, Augusto *in primis*, quali *exempla* legittimanti e utilissimi dal punto di vista conativo.

Il XIX libro delle *Familiares* si apre con una breve lettera d'esultanza trionfale per la discesa di Carlo (autunno 1354): il solo nome dell'imperatore realizza in Petrarca il detto del Salmista, «mi colmerai di gioia con la tua sola presenza» (*Fam.* XIX 1, 1); oltre ai *Salmi* viene mobilitata un'altisonante citazione virgiliana, con le parole che Anchise rivolge a Enea finalmente giunto negli Elisi (§3). Carlo ha infine meritato l'appellativo di re del mondo, imperatore romano e vero Cesare (§2), e può ormai considerarsi a pieno titolo italiano (§4). Ma la fiducia nei confronti dell'imperatore non è ancora totalmente garantita: nelle due lettere successive Petrarca racconta di aver accolto un invito di Carlo a Mantova e di aver lungamente e confidenzialmente parlato con lui; l'imperatore gli ha chiesto di dedicargli il *De viris*, ma il poeta ha rimandato la decisione a un momento in cui Carlo avrà pienamente confermato il suo valore (*Fam.* XIX 3, 11-13). Sul momento, però, Petrarca ha donato a Carlo alcune antiche monete con l'effigie degli imperatori, tra cui alcune, a lui carissime, con il

volto di Augusto, e gliele ha donate perché Carlo si conformi in tutto all'esempio degli imperatori del passato, le cui vite il poeta gli ha riassunto corredandole di esortazioni alla virtù (§14-15).

La situazione precipita piuttosto in fretta e la dodicesima epistola dello stesso libro XIX delle *Familiares*, scritta nel giugno del 1355, si presenta come una violenta *increpatio* per la fuga vergognosa di Carlo in Boemia. Petrarca continua ad accompagnare l'imperatore in spirito e con le sue lettere, ma la gioia si è mutata in tristezza perché Carlo, dopo aver ottenuto senza fatica il potere su un impero finalmente tranquillo e docile, si è mostrato ingrato nei confronti di tanti e tali doni ed è tornato nei suoi regni barbarici (*Fam.* XIX 12, 1-2). La delusione e lo sconcerto di Petrarca sono espressi, ancora una volta, attraverso la prosopopea e il confronto con gli esempi antichi: quello negativo di Alessandro Magno e quello positivo di Giovanni di Boemia, padre di Carlo IV, che aveva preparato il terreno per l'incoronazione del figlio rivendicando le sue prerogative regali e imperiali, e che ora si rivolgerebbe a quest'ultimo con sdegnato e amaro sarcasmo, constatando che il titolo di imperatore è ormai sterile se riferito a chi è semplicemente re di Boemia (§5-7).

Di Carlo IV si parla in chiave tutto sommato positiva, benché brevemente, nei libri successivi, che mirano soprattutto a esibire la familiarità che Petrarca aveva acquisito con la corte imperiale a Praga, e che aveva portato addirittura alla sua nomina come conte palatino. L'imperatore torna al centro del discorso nel XXIII libro delle *Familiares*, che si chiude proprio su un'*exhortatio ultima* a Carlo, sigillando così la parte biografica dell'intera raccolta. Il libro si apre con una lettera di violento sdegno nei confronti delle truppe mercenarie che devastano l'Europa intera, una lettera in cui Petrarca, *vox clamans in deserto*, non può rivolgersi che alla divinità, dato che Carlo IV, magnanimo innominato, è ormai completamente sordo (*Fam.* XXIII 1, 10 e 14). Nonostante questa frustrazione, la seconda epistola è una vibrante esortazione all'imperatore perché torni in Italia: la missiva, come chiarisce il titolo, prende le mosse da un affettuoso ringraziamento a Carlo per la familiarità concessa al poeta, ma assume poi i toni di un aspro rimprovero e di un'esortazione quanto mai veemente.

In apertura Petrarca racconta che alla sua nascita un astrologo aveva predetto che in futuro Francesco avrebbe goduto della familiarità e benevolenza di quasi tutti i prìncipi e uomini illustri

della terra (*Fam.* XXIII 2, 1); consueto il rimando ad Augusto e alla confidenza da lui concessa a Virgilio e Orazio, e ancora più scoperta del solito l'equazione con Petrarca e il principe al centro dei suoi elogi in quel momento[83]:

> si enim Virgilio, si Flacco gloriosum fuit Augusti Cesaris et notitiam et convictum et epystolas promereri, cur ego, illorum etsi non ingenio successor, at tempore et opinione hominum fortasse, aliqua ab illius principis successore similia promeritum me fuisse non glorier?

Ma la familiarità tra Petrarca e Carlo è indebolita, rispetto al solidissimo legame tra Augusto e i suoi poeti, dall'amore di Francesco per la propria patria, che gli impedisce di stare lontano dall'Italia e che lo ha convinto a rifiutare l'invito imperiale a trasferirsi a Praga (§5-8); lo stesso amore per l'Italia ha spinto il poeta a rampognare già in passato l'imperatore, e lo spinge a farlo nuovamente affinché il suo biasimo sia tramandato anche ai posteri (§9). Undici anni dopo la prima epistola, Petrarca ancora rimprovera a Carlo le sue esitazioni, convinto che il passare del tempo abbia reso sé stesso più libero di criticare e Carlo più difficile da scusare (§10); i paragrafi successivi sviluppano il motivo, tanto caro a Petrarca, della fuga del tempo (§11-16): l'età presente e le future attendono che l'imperatore presenti un bilancio del proprio regno come fece Augusto, e Dio in persona, che non gli concesse l'impero come vuoto nome ma che gli conferì la possibilità di regnare e sollevare il mondo dalle sue afflizioni, pretende lo stesso (§17-18).

La preminenza di Roma sul mondo e sull'impero è ribadita con forza e assume caratteri agostiniani da *civitas Dei*: l'amor patrio di Petrarca non è concesso, o non nello stesso modo, a Carlo, perché la Germania non è più la sua patria da quando è rinato nell'incoronazione imperiale (§32). Sulla terra – aggiunge Petrarca – non esiste patria eterna, ma Roma è la patria dei Cesari, la capitale del mondo e la regina delle città, la patria di tutti (§34):

[83] 'Se infatti fu ragione di gloria per Virgilio ed Orazio meritare di essere conosciuti, di frequentare e di ricevere lettere da Cesare Augusto, perché io, che se di loro non sono il successore per ingegno lo sono per i tempi, e, forse, per il benevolo giudizio di qualcuno, non potrei gloriarmi d'avere meritato le stesse cose dal successore di quel principe' (*Fam.* XXIII 2, 4).

come può l'imperatore non occuparsi della sua «Gerusalemme vedova, povera, prigioniera, serva, infelice», che solo da lui osa sperare aiuto? (§40). A infiammare la polemica di Petrarca è il fatto che l'imperatore abbia rinunciato alla propria libertà e al proprio dovere promettendo al pontefice di lasciare Roma subito dopo l'incoronazione (§35-38).

Diverse lettere di questo XXIII libro delle *Familiares* continuano a favorire la rappresentazione dell'intimità tra Petrarca e Carlo IV: da quest'ultimo il poeta riceve doni e pressanti inviti per recarsi alla sua corte, a cui risponde sempre con squisita cortesia, con grandi elogi e dichiarazioni di fedeltà, oltre che con esibito compiacimento. In questo quadro di grande familiarità si collocano le lettere 15 e 21, che costituiscono rispettivamente la penultima e l'ultima *exhortatio* a tornare in Italia. In tali epistole Petrarca ribadisce che le critiche e le esortazioni mosse all'imperatore discendono solo dalla sua devozione: nel richiamare Carlo al suo trono la sua voce si è fatta roca come quella dei profeti biblici, e appare ora simile a un amante disperato che porta nel cuore una divinità ostile e indifferente (*Fam.* XXIII 15, 4-5). Non solo Petrarca, ma l'Italia intera – personificata come di consueto – chiama l'imperatore che l'ha abbandonata e che indugia (§7); l'epistola si chiude su una potentissima ripresa intertestuale: con due sole parole Petrarca rievoca la frase con cui Cristo, nel Vangelo di Giovanni, annunciava ai discepoli che era necessario compiere le opere di Dio finché fosse durato il giorno, prima che la notte impedisse a tutti di agire[84].

L'*exhortatio ultima* (*Fam.* XXIII 21), databile 11 dicembre 1364, è una lettera di profonda stanchezza e sfiducia: Petrarca dice di scrivere solo in nome del sacro fuoco dell'impero romano che brucia in lui fin dall'infanzia, riattizzato dal soffio di una grande speranza alla notizia dei preparativi imperiali per una nuova discesa in Italia (§1-3). La speranza scioglie la passata diffidenza e il poeta è disposto perfino ad accettare l'idea che i ritardi di Carlo fossero mossi da saggezza e dalla considerazione che l'Italia non era ancora matura per l'operato dell'imperatore (§4); ma la speranza morirà di nuovo e per sempre se non sarà alimentata un'impresa gloriosa (§5-6), anche perché la vita è breve e solo con

[84] «Vale, Cesar, et vigila; dies est» ('Addio, o Cesare, e vigila. È giorno e tempo', *Fam.* XXIII 15, 7; il passo riecheggia *Io.* 9, 4).

l'azione Carlo si potrà meritare la gloria immortale che sorride al suo avo Enrico VII (§8-12).

Coda: l'impero e la speranza

Sul tema della speranza vorrei chiudere queste pagine. In diversi contributi critici si sostiene che le epistole petrarchesche indirizzate a Carlo IV siano in realtà testi retorici, privi di un vero coinvolgimento e al fondo scettici nei confronti della reale necessità di una *restauratio* imperiale, minata dalla convinzione che l'impero sia ormai un'istituzione anacronistica: che siano testi, insomma, in cui Petrarca non fa altro che rifugiarsi con le armi della retorica in un passato mitico e irripetibile[85]. A sostegno di questa tesi viene citato il celebre brano del *De remediis utriusque fortune* in cui si discute dell'avvento dell'imperatore.

La prospettiva di questo trattato è estremamente pessimista: gli esseri umani sono condannati a dubbi e angosce in ragione del loro intelletto, e conducono una guerra infinita e inane contro la fortuna, trascinati soprattutto da quattro passioni: la speranza e la gioia, figlie della prosperità, e il dolore e la paura, figlie dell'avversità; la ragione può aiutarli a dominare la loro anima, ma è soprattutto l'aiuto divino che può proteggerli dalle infelicità che si procurano da soli nel reagire ai rivolgimenti di una sorte imperscrutabile. Affrontando il tema dell'impero, Petrarca dichiara solennemente che la grandezza del re e del regno non dipendono da un titolo, ma dalla giustizia: chi governa deve pensare solo agli altri, altrimenti è un tiranno che sfrutta il potere per il proprio vantaggio personale[86]. Augusto, il più grande sovrano del mondo

[85] Così Dotti, in molti luoghi del suo commento alle *Familiares*; così Giuliana Crevatin nella sua introduzione a F. Petrarca, *In difesa dell'Italia*, Venezia 2004; così Fenzi in diversi suoi studi.

[86] Non si è potuto in queste pagine, già fin troppo lunghe, affrontare il tema della tirannide, pure così importante per il pensiero politico di Petrarca, né il trattamento assai complesso e stratificato riservato alla figura di Cesare; sul primo tema vd. almeno Cappelli, *«Italia est tota plena tyrannis»* cit.; sul secondo vd. almeno G. Crevatin, *Tra Francia e Impero: il Cesare di Petrarca*, in *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, cur. N. Catellani-Dufrêne, M. Perrin, Rennes 2012, online: https://doi.org/10.4000/books.pur.56583; G. Crevatin, *Il Petrarca e i barbari. II: la clemenza di Cesare*, in *Petrarca politico* cit., pp. 55-62.

– dice Petrarca – vedeva nel titolo di *pater patrie* il massimo riconoscimento, e sacrificò ogni cosa per i propri cittadini, accettando perfino i propri nemici come se fossero figli[87]. In passato il titolo imperiale implicava il dominio del mondo, mentre ora – dopo che la carica è stata tanto spesso affidata a vigliacchi e a stolti, dopo grandi disegni finiti in tragedia, dopo tante attestazioni di pigrizia e letargia – l'impero è diventato segno della fragilità umana e dell'incostanza della fortuna: è un titolo sgargiante a cui corrisponde una realtà cupa, tanto più che ogni governo terreno è, in definitiva, un'illusione, dato che la vera vita è solo quella celeste.

Nel capitolo 116 del primo libro, *de sperato principis adventu*, Petrarca fa pronunciare a Ragione una sconfortante sequela di argomenti contro l'impero: sperare nell'avvento di un principe significa solo aspettare un padrone e una servitù e augurarsi l'infelicità del principe e del popolo; questo perché ormai l'impero è solo un fardello per l'imperatore e l'imperatore una catastrofe per il popolo, e perché con un sovrano spesso arrivano carestie, guerre e divisioni. Secondo l'autore il nome stesso dell'impero è ormai svuotato di ogni contenuto, e indica solo una vana ostentazione: una sua realizzazione positiva è ormai preclusa, e non resta che aggrapparsi all'ombra dell'antichità. Queste le argomentazioni di Ragione nel trattato, a cui Gioia di fatto non risponde se non continuando a riaffermare la propria speranza.

Tuttavia, prima di prenderle come specchio fedele delle convinzioni di Petrarca, occorre riflettere sul genere del *De remediis*, un trattato di filosofia stoica incentrato sulla virtù dei singoli e sul dominio delle passioni e proiettato verso la Gerusalemme celeste, e dunque basato su una prospettiva aliena a ogni collettività e a ogni coinvolgimento civile e politico. Anche Dotti, che pure sostiene che in questi brani emerga la reale opinione di Petrarca

[87] «R: In hostes publicos forsitan, non in tuos: illis enim, si verus es princeps, hoc tuo ascensu securitas parata est; privatis affectibus pietas publica frenum stringet. Non potes huius aut illius hostis esse, ex quo pater omnium esse meruisti. Id in cives principi iuris est, quod in filios patri: iustus princeps pater patrie est. Nullum ex omnibus titulis hoc gratius summus ille principum Augustus accepit, ut qui compresso adolescentie impetu patris nomen implere decreverat. Tibi ergo qui hostes fuerant iam filii sunt» (*Rem.* I 96; si cita da F. Petrarca, *De remediis utruisque fortune*, ed. E. Lelli, Roma 1997).

sull'impero, ammette poi che nel *De remediis* la voce della Ragione è costretta a mettere in cattiva luce l'oggetto delle speranze di Gioia per bilanciare le future delusioni dovute ai capricci della fortuna[88]. Eppure, nonostante l'aspirazione continua a una saggezza imperturbabile, nonostante i presentimenti negativi che spessissimo lo tormentano, nonostante il suo acuto realismo e pragmatismo, Petrarca non perde mai la speranza quando si viene al suo ruolo di testimone della storia e di consigliere dei potenti. Del resto «res nulla mendacior, nulli tamen magis creditur»[89].

[88] Petrarca, *Le familiari. Libri 6-10* cit., p. 1337.

[89] 'Nulla c'è di più bugiardo della speranza e nulla a cui più si creda' (*Fam.* IX 16, 1).

JEAN-LOUIS FOURNEL

L'arme de la prophétie et la qualité des temps, ou l'inscription de l'eschatologie dans le présent de la guerre

The weapon of prophecy and the «quality of times»: the inscription of eschatology in the present of the war

Abstract: The tension between the time of God and the time of men is always present in the thought, speech and action of Savonarola in the Florence of the Italian wars at the end of the *Quattrocento*. The illustration of that kind of interpretation of the present time is twofold: on the one hand, the desire to make Christ king of Florence; on the other, the construction of a character of Messiah, unaccounted for among others by the King of France Charles VIII during the descent of the French armies in Italy in the autumn of 1494. In both cases, the proposal of Savonarola is a new way of thinking republican sovereignty, its *imperium* and its adaptation to contemporary history.

Keywords: Savonarola; Italian Wars; Eschatology; Millenarism; Prophecy

Temporalités du prophète et conditions de l'eschatologie: la recherche d'une nouvelle maîtrise des temps de guerre

Le succès du verbe prophétique de Savonarole auprès des Florentins se construit dans les années 1490 mais le phénomène connaît une accélération notable à l'automne 1494, au début de ce que l'historiographie appellera les «guerres d'Italie» car ce n'est qu'à partir de ce moment-là que Savonarole prêche quasiment tous les jours et, surtout, qu'il inscrit sa parole dans une double injonction prophétique et politique[1].

[1] Sur la question complexe de l'engagement politique «florentin» de Savonarole voir les travaux de Donald Weinstein (notamment son livre pionnier: D. Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the*

Au-delà des débats théologiques, la prédication prophétique chez Savonarole a un statut ambivalent et parfois paradoxal qui permet l'articulation de trois *temporalités* distinctes, de trois *fonctions* et de trois *nécessités* qui le sont tout autant, et qui concernent le gouvernement de la cité. Le recours à la prophétie comme arme s'appuie sur le tressage qui s'y effectue de ces trois temps de la pensée et de l'action et cette opération a des effets sur la conception de l'exercice du pouvoir et sur la construction de sa légitimité. En premier lieu, la prophétie a une fonction spirituelle de type cognitif; elle relève d'un comparatisme de longue durée qui mobilise une lecture figurale de la Bible et notamment de l'Ancien Testament, constituant à la fois le socle et le fil rouge de toute la prédication savonarolienne. Sa nécessité dépend évidemment du statut du prieur dominicain de San Marco, et surtout de la compétence d'exégète qui lui est ou non reconnue. En second lieu, suivant un registre plus conjoncturel, la prophétie a une fonction que l'on est en droit de qualifier de politico-militaire: elle consiste à donner en temps réel aux Florentins qui écoutent Savonarole une explication de ce qui est en train de se passer dans une conjoncture déterminée, marquée, après la descente de Charles VIII en Italie en septembre 1494, par la guerre permanente. Sa nécessité relève de la radicalité d'une situation qui engage une communauté civique consciente du risque immédiat de destruction qui la menace. Enfin, à un niveau plus personnel, la prophétie a une fonction professionnelle ou fonctionnelle en tant qu'elle illustre le type de prédicateur que Savonarole peut et veut

Renaissance, Princeton 1970) et ceux de Gian Carlo Garfagnini (par exemple: G. C. Garfagnini, *«Questa è la terra tua». Savonarola a Firenze*, Florence 2000) ainsi que les volumes publiés par l'éditeur SISMEL aux Edizioni del Galluzzo à l'occasion du centenaire savonarolien dans la collection «Savonarola e la Toscana». L'ouvrage de Weinstein fit date et fut très vite traduit en français (Paris 1972) et en italien (Bologna 1974). Trente ans plus tard Donald Weinstein proposa une biographie de Savonarole (*Savonarola: the rise and fall of a renaissance prophet,* New Haven & Londres 2011) qui reprenait en substance les thèses défendues dans le premier ouvrage - sur ce dernier livre, voir le compte-rendu que j'en ai donné dans la *Revue Historique* («Revue historique», 315-1 [Janvier 2013], pp. 204-206) ainsi que J.-L. Fournel *Dire la rupture dans l'histoire républicaine apres 1494: un moment savonarolien?*, «Bruniana & Campanelliana», 22 (2016/1), pp. 165-169.

incarner. Sa nécessité tient à la légitimation d'une parole publique qui est une condition de son efficace. C'est d'autant plus le cas que ses adversaires (qualifiés de façon récurrente soit de «tièdes» soit d' «enragés») ne cessent de tenter de le faire taire…

Reprenons ces trois caractéristiques de la prédication savonarolienne.

De façon attendue la parole savonarolienne propose une herméneutique qui dépend de son ancrage dans la référence constante aux Écritures. Elle donne une lecture de l'histoire du monde chrétien dans son entièreté, de façon «globale» et dans une longue durée. Une lecture, donc, des temps et du monde audible pour tous les fidèles qui écoutent: chacun d'eux est ainsi attaché à l'annonce du prophète inspiré et capable d'inscrire sa propre existence dans le vaste espace de la Création. Ceci entre dans le cadre d'une histoire qui s'avère tout à la fois prévisible (puisque des figures y sont récurrentes et revisitées selon un processus de type analogique - par exemple le «déluge» ou «l'arche») - mais aussi largement imprévisible dans ces détails. Ce processus s'avère même triplement imprévisible selon une antienne récurrente dans les sermons de Savonarole: le dessein de Dieu reste pour partie mystérieux et inaccessible; la liberté de l'homme lui permet – fût-ce provisoirement – de faillir et d'échapper à son destin; enfin et surtout, même si l'événement peut être annoncé par le prophète, son calendrier précis (le *tempo determinato* dans le langage des sermons) ne peut être connu. En second lieu, et cela est sans doute plus spécifique (même si le cas n'est pas unique loin de là), le sermon et la prophétie pour Savonorale parlent d'abord et avant tout du présent, de ce qui se passe sur l'heure, en tant que la parole se veut arme et levier politique. Annoncer ce qui *va* advenir c'est avant tout ici expliquer ce qui est *en train* d'advenir. En effet, l'appel à la réforme du monde et à la «conversion» des fidèles (au sens étymologique du mot à savoir celui d'un changement de voie et de vie) comporte et conforte une traduction d'ordre «local» et, de ce fait, peut nourrir une série d'injonctions immédiates parfaitement perceptibles par quiconque. Il en va ainsi également parce que le sermon est prononcé (pour les cycles les plus importants de sermons que nous avons conservés) dans une conjoncture particulière de guerre ouverte – de l'automne 1494 au printemps 1498 – qui rend manifestes les menaces sur la cité, y compris la mise en cause de sa sauvegarde. Dans cette

perspective, le fait que l'inscription de l'intervention du prédicateur se déroule dans un temps présent bouleversé devient évidemment crucial. La prophétie sert d'abord à expliquer ce qui advient maintenant et elle devient une injonction à agir tout de suite, immédiatement, donc sans plus aucune médiation, au nom de cette accélération qui est propre aux temps de guerre. Il s'agit bien d'apprendre à se comporter d'une façon particulière, singulière, adaptée à la situation. Le rythme et l'intensité des sermons s'avèrent d'ailleurs dépendants de cette conjoncture (selon ce que Machiavel appellera bientôt la «qualité des temps») et la parole publique du prieur ne scande plus seulement le calendrier liturgique répétitif et circulaire des dimanches et des fêtes chrétiennes programmées, du Carême à l'Avent. Savonarole s'en explique d'ailleurs, car, et c'est là le troisième point, il comprend très rapidement qu'il lui faut rendre compte de la succession particulière de ses propres interventions puisque celles-ci sortent quelque peu des habitudes et des formes installées, d'autant plus que, au lieu de multiplier des lieux d'interventions multiples, Savonarole, à partir d'une certaine date (le 1er novembre 1494) et pas auparavant (et il continuera à le faire tant que cela lui sera possible et permis) prêche toujours dans le même lieu[2], et pas n'importe lequel, puisqu'il s'agit du *Duomo* de Santa Maria dei fiori, cœur de la catholicité florentine, dont Leon Battista Alberti disait joliment dans la lettre de dédicace à son traité sur la peinture que sa coupole étendait «son ombre sur tous les peuples de Toscane». Entre novembre 1494 et octobre 1495, Savonarole se plaît à rappeler ainsi à plusieurs reprises, dans ses sermons sur Aggée, sur les Psaumes et sur Job, qu'il avait annoncé le temps de tribulations dès la mort de Laurent le Magnifique au début du mois d'avril 1492, plus de deux ans avant la descente du roi de France Charles VIII en Italie: le dominicain avait alors dit que le glaive de Dieu allait s'abattre vite, très vite (*cito et velociter*) sur la cité, si les Florentins n'acceptaient pas de se réformer en combattant les pécheurs et le péché. De façon plus articulée, il entreprend d'écrire avec son *Compendio di rivelazioni* (*Précis des révélations*) une véritable autobiographie de ses révélations: il le fait dans une situation où il entend inscrire sa parole à la fois dans l'histoire immédiate de

[2] Il lui était arrivé bien sûr auparavant de délivrer ses sermons au *Duomo* mais cela n'avait pas de caractère systématique.

la cité et dans une continuité d'interventions se légitimant l'une l'autre.

En effet, il commence à rédiger ce texte à la fin du mois de mai 1495 et le publie en août. Le *Précis des révélations* a aux yeux de Savonarole un statut particulier: il annonce ce texte, justifie sa nécessité, prépare avec soin sa publication en deux langues, encourage sans doute les rééditions et l'expédie probablement à un certain nombre de grands de ce monde… Cette histoire de ses révélations est d'ailleurs un succès d'édition: la première édition en langue vulgaire date du 18 août 1495 chez Francesco Bonaccorsi; elle est suivie par deux rééditions en deux mois (chez Morgiani et Bartolomeo de' Libri) et une version en latin publiée le 3 octobre toujours chez Bonaccorsi; trois rééditions en 1496 dont une à Paris et une à Ulm verront aussi le jour[3]. L'enjeu pour lui est d'importance puisqu'il s'agit à la fois d'un résumé de ce qu'il a fait, d'une mise en série chronologique qui légitime toutes ses interventions, d'une revendication du rôle des visions ou des prophéties (les unes ouvrant aux autres) et d'une annonce à la fois sur ce qui doit encore advenir et ce qu'il faut accomplir pour accompagner le dessein divin et se plier à lui. Pour ce faire, il choisit un dispositif rhétorique très efficace et fait se succéder trois parties clairement distinctes. Une introduction et une conclusion développées[4] résument la chronologie et le contenu de toutes ses annonces en explicitant les tournants de son activité de prédicateur (1492, septembre et novembre 1494). Ses sermons sur Aggée, sur les Psaumes ou sur Job, contiennent déjà très souvent des interventions précises et circonstanciées dans les débats en cours sur les nouvelles institutions à mettre en place au sein de la république après que les Médicis en ont été chassés au début du mois de novembre 1494. En revanche, dans le *Compendio di rivelazioni,* Savonarole pose une question de méthode indissociable d'une question éthique en conférant *a posteriori* une rationalité et une cohérence singulière à ses interventions dans le domaine public suivant une idée assez simple: il a toujours dit la même chose

[3] Voir *Catalogo delle edizioni di Girolamo Savonarola (sec. XV-XVI) possedute dalla Biblioteca nazionale centrale di Firenze*, cur. P. Scapecchi, Firenze 1998, p. 4.

[4] G. Savonarola, C*ompendio di rivelazioni*, ed. A. Crucitti, Roma 1974, pp. 3-28 et pp. 118-125.

mais les événements ont joué un rôle de «révélateur» ce qui donne à ses paroles une présence différente selon les moments. L'événement précise ce qu'il a dit; il l'actualise dans des faits particuliers et dans un temps unique, ce qui produit, enfin, une justification de l'ensemble de sa parole prophétique. Le *compendio* souligne à titre d'exemple que ses sermons sur la Genèse ne datent pas de 1494 et qu'ils ont commencé des années auparavant; mais il y ajoute aussi que le fait qu'il n'ait alors prêché que pour le Carême et l'Avent le conduisait à devoir toujours tout reprendre à chaque nouvelle intervention et à ne pas avancer autant qu'il l'aurait voulu. Au contraire, quand, à compter du 1er novembre 1494, il monte en chaire au *Duomo* presque tous les jours, il est évident que le commentaire de la *Genèse* prend un autre tour et un autre rythme[5]; dès lors, il peut aller plus au fond et dévoiler plus nettement ce qu'il entendait énoncer: l'histoire en cours permet une traduction compréhensible par tous de ce qui, précédemment, demeurait de l'ordre de la métaphore ou de la parabole plus décalée et plus lointaine dans la parole du frère prêcheur; en outre, symétriquement, sa parole se renforce de proclamer la continuité et la cohérence de ce qu'elle a toujours énoncé[6].

[5] Le C*ompendio di rivelazioni* énonce: «avendo io cominciato a predicare sopra el Genesi nel 1491 e avendo continuato insino al 1494 per tutti gli avventi e le quadragesime (eccetta una, nella quale predicai a Bologna) e sempre ricominciando a quello punto del testo del Genesi dove io avevo lasciato o lo avvento o la quadragesima precedente e continuando sempre la esposizione di esso testo, non pote' mai aggiugnere al diluvio se non quando cominciarono queste tribulazione, *ita* che tutto lo avvento e tutta la quadragesima del 1494 consumai nel misterio della fabbricazione della arca di Noe» (Savonarola, C*ompendio di rivelazioni* cit., p. 10)

[6] Voir par exemple le troisième sermon prononcé le 13 janvier 1495: G. Savonarola, *Prediche sopra i salmi*, ed. V. Romano, Rome 1969, vol. I, citations p. 41 et pp. 56-57: «E voglio che tu sappi che io cominciai a vedere queste cose già più di quindici anni sono, e forse venti, ma da dieci anni in qua ho incominciato a dire: e prima a Brescia, quando vi predicai, dissi qualche cosa; dipoi permisse Iddio che io venissi a Firenze, che è l'ombilico de Italia, acciò che tu ne dessi notizia a tutte le altre città de Italia» (p. 41) ou encore «Ricordati ancora che sono tre anni che io cominciai a leggere il Genesi e non sapevo allora perche cagione, ma tutto feci per rinovare un poco le cose vecchie; e quando fummo al "diluvio", non fu possibile passare più giù, tanto era abbondato la materia; e di poi mi

Messies, déluge, Arche et tribulations

Au carrefour de ces trois temporalités, mêlant le temps de Dieu, celui des hommes et celui du prophète-prédicateur, en croisant les logiques de la référence germinale[7], de la solution politique et de l'identification d'un rôle singulier du prédicateur-prophète se trouve la figure du Messie, ou plutôt des messies possibles puisque à côté de celui que j'appellerai le Messie des Messies – le Christ, toujours omniprésent dans les sermons savonaroliens – apparaissent d'autres messies, historiques et ponctuels[8]. Dans le cas de ces derniers la dénomination, le nom réel, historique, est supplanté par son nom symbolique. C'est le cas du surgissement dans l'histoire de Florence et de la péninsule italienne du roi de France Charles VIII.

Le 21 septembre 1494[9], sans attendre le début de l'Avent, Savonarole reprend l'exposition de la *Genèse* à partir de l'annonce du déluge[10]. Il le fait au *Duomo*, ce qui implique qu'il s'adresse potentiellement à tous les citoyens. Il pose alors clairement que les événements en cours – en l'occurrence l'arrivée de Charles VIII, qui a franchi le col du Mongenèvre au début du mois de septembre – ont nécessairement des effets sur sa prédication. Or, ce même 21 septembre, les Florentins apprennent,

convenne andare a predicare di fuora. Di poi, la quaresima passata, ricominciai dove avevo lasciato "il diluvio" e cominciai a fare "l'Arca", la quale credendola fornire, in un tratto mi abbondo' tanta materia, che non la potetti mai fornire quella quaresima» (pp. 56-57).

[7] J'emprunte l'adjectif «germinal» à Cornelius Castoriadis (C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit,* Paris 2011) dans la lecture et l'usage qu'en fait Claudia Moatti dans son essai introductif à ce séminaire de 1984-1985.

[8] Sur la division du travail entre ces différents messies voir la *Lettera a un famigliare*: «E non bisogna riguardare al Re di Francia, perche quando ancora lui non venissi, verranno delli altri: e tutto quello che io ho detto sera senza fallo. Iddio fara capitar male a ogni cittadino che fara contro la sua patria fiorentina; e quando Firenze fussi circundato di gente d'arme di tutti li principi del mundo, io riderei, perche Cristo Iesu e fatto peculiarmente suo Re: *qui solo nutu restaurat universa*» (G. Savonarola, *Lettere e scritti apologetici*, ed R. Ridolfi, V. Romano, A. F. Verde, Roma 1984, p. 140).

[9] R. Ridolfi, *Le predicazioni savonaroliane sull'Arca e le edizioni del 1536*, «La Bibliofilia» 52 (1950), pp. 17-37, repris dans Id., *Prolegomeni e aggiunte alla vita di Girolamo Savonarola*, Firenze 2000, pp. 141-168.

[10] Cf. *Gen.* VI 17-22.

nous dit le *Journal* de Luca Landucci, que le roi de France serait entré à Gênes: cela s'avère vite une fausse nouvelle, mais le sermon de Savonarole qui suit semble avoir terrifié la population de Florence si l'on en croit Cerretani qui écrit que:

> aveva predicato in S. Liperata et havendo a l'entrata del re di Francia in Italia apunto chiuso l'archa con tantto terrore spavento e grida che ciaschuno quasi semivivo sanza parlare per la ciptà sbighotiti s'aggiravano[11].

Ni le texte ni même le schéma de ce sermon[12] du 21 septembre n'ont été conservés mais, selon les mots de Savonarole lui-même, il plongea effectivement dans le désespoir ceux qui l'entendirent, dont Pic de la Mirandole:

> el dì di santo Matteo e proponendo el testo dove io aveo lasciato, cioè Ecce ego adducum aquas diluvii super terram eccetera, sapendosi già pubblicamente che el re di Francia con le sue gente era intrato in Italia, subito a queste parole del Genesi, molti, sbigottiti, confessorono questa lezione del Genesi esser stata di mano in mano così condutta per occulto istinto di Dio. Tra e' quali uno fu el conte Ioanni della Mirandola, uomo di dottirna e d'ingegno nella nostra età singolare; el quale poi mi disse che a quelle parole tutto si sentì commuovere e arricciarsi i capelli[13].

Savonarole, qui n'avait pas prêché en public probablement depuis cinq mois, choisit donc de remonter en chaire à la fin du mois de septembre 1494 sans attendre une scansion cyclique – une fête importante ou l'Avent et le Carême. Les temps de la prédication doivent désormais s'adapter aux temps de l'Histoire en cours puisque le moment est venu de fermer l'Arche. C'est ce que

[11] B. Cerretani, *Storia fiorentina*, ed. G. Berti, Firenze 1994, p. 200.

[12] Pour ces sermons de septembre-octobre 1494 on a seulement une partie des schémas (mal) édités en 1536 à Venise sous le titre *Sermones in adventu Domini super archam Noë*. Ridolfi a montré aussi comment les schémas en question concernent aussi une partie des sermons sur Aggée, sur lesquels nous allons revenir et qui furent prononcés à partir du 1er novembre 1494: Ridolfi, *Le predicazioni savonaroliane sull'Arca* cit.

[13] Savonarola, *Compendio di rivelazioni* cit., p. 11 (voir aussi p. 26). Il n'est pas sans intérêt de remarquer que son *Compendio* montre que Savonarole – tout comme les témoins que nous citons – tend à confondre les sermons du Carême, ceux de l'Avent de 1494 et ceux de septembre-octobre de la même année.

propose aussi le sermon XXV sur le psaume *Quam bonus*, de datation incertaine mais appartenant probablement à la période 1493-1494, qui permet une comparaison entre le premier renouvellement du monde qui suit le déluge et le second qui adviendra lors du jugement dernier par le feu qui détruira les tièdes, hommes sans charité[14].

Ce qui change tout depuis les précédentes allusions aux tribulations à venir (dans ses sermons de San Gimignano par exemple en 1485 et 1486[15]), c'est que désormais les fléaux sont là et s'abattent maintenant. Savonarole se référant toujours au texte de la *Genèse* ne peut dans ces conditions que prêcher sur le déluge car c'est bien d'un déluge qu'il s'agit avec cette nouvelle guerre ouverte[16] dont la rapidité et la violence surprennent les témoins. Pour la première fois de façon aussi nette, l'histoire envahit les sermons, et pas seulement pour condamner les vices ou appeler à la pénitence: ce qui se passe dans la réalité doit être traduit, expliqué aux fidèles et cette matière doit être mobilisée pour démontrer, grâce à un système sophistiqué de figures, métaphores et paraboles, que ce qu'il annonce depuis des années est en train d'advenir. Savonarole parle désormais en chaire d'une campagne militaire bien réelle, présente et non potentielle ou annoncée.

Le jeune roi de France Charles VIII devient ainsi le nouveau Cyrus[17] et se charge du même coup des attributs et de l'héritage

[14] Voir *Sermoni sopra il salmo* Quam bonus, ed. Cl. Leonardi, Firenze 1999, pp. 215 sq.

[15] Voir sur ce point le chapitre II de notre biographie de Savonarole à paraître (J.-L. Fournel, J.-C. Zancarini, *Savonarole ou l'arme de la parole*, Paris, à paraître en 2024).

[16] Le *Compendio* marque clairement (*a posteriori*, un an plus tard, la rédaction datant de la fin du printemps 1495), la conscience que c'est là le *début* d'une autre époque (p. 10): «non potei mai aggiugnere al diluvio se non quando cominciarono queste tribulazione, ita che tutto lo avvento e tutta la quaresima del 1494 consumai nel misterio della fabbricazione della arca di Noè». D'ailleurs, seulement un dixième du *Compendio* est consacré à la période précédant novembre 1494 (Savonarola, *Compendio* cit., pp. 4-21, sur 125 pages).

[17] Quand Savonarole déclare alors que de nouveaux Cyrus peuvent survenir, l'allusion est à Cyrus II dit Le Grand, fondateur de l'empire perse achéménide – empereur de 550 à 530 av. JC – qui prit Babylone en 539,

à la fois spirituel et mythique du Roi des rois qui a successivement vaincu Babylone, libéré les Juifs qui y étaient prisonniers et favorisé la construction du Temple à Jérusalem[18]. Les considérations d'ordre messianique peuvent lancer des ponts entre les diverses temporalités actives, en tant que ce Messie potentiel devenu Messie ponctuel permet de proposer une lecture analogique des accidents de l'histoire. Charles VIII, semble être en 1494 l'instrument premier des nouvelles «tribulations»[19].

s'y fit reconnaître comme roi sans pour autant annexer le pays et mit fin à la captivité des Juifs d'où le fait qu'Isaïe le nomme «oint du seigneur» ou Messie – cf. *Is.* 45 «Ainsi parle le Seigneur à son messie, à Cyrus, qu'il a pris par la main pour lui soumettre les nations et désarmer les rois, pour lui ouvrir les portes à deux battants, car aucune porte ne restera fermée: Moi, je marcherai devant toi; les terrains bosselés, je les aplanirai; les portes de bronze, je les briserai; les verrous de fer, je les ferai sauter». Le livre d'Esdras dans l'Ancien Testament raconte comment Cyrus autorise les Juifs exilés à Babylone à rentrer à Jérusalem, et donne l'ordre de reconstruire le Temple de Jérusalem détruit lors de la prise de la ville par Nabuchodonosor II («Ainsi dit l'Eternel (…) qui dit de Cyrus: Il est mon berger et il accomplira tout mon bon plaisir, disant à Jérusalem: Tu seras bâtie, et au temple: Tes fondements seront posés. Ainsi dit l'Eternel à son oint, à Cyrus, dont j'ai tenu la droite pour soumettre devant lui des nations»: *Es.* 44: 24, 28; 45: 1-4).

[18] Cyrus a libéré les Juifs d'un exil inauguré par les déportations consécutives à la prise de Jérusalem en 597 et 587, mais a appelé à reconstruire le temple de Jérusalem. On pourrait ajouter aussi que Cyrus Le Grand semble avoir été d'une grande clémence envers ses ennemis vaincus – où l'on retrouve l'injonction savonarolienne récurrente à ne pas faire couler le sang lors du changement de régime («non far sangue») – et avoir pratiqué une forme d'empire singulière où la victoire militaire et la conquête ne débouchent pas nécessairement sur l'annexion en accordant aux royaumes agrégés à l'empire une certaine autonomie au travers de la constitution de satrapies distinctes – selon ce qu'indiquent les sources antiques notamment Hérodote, surtout, puis Xénophon, avec la *Cyropédie*, Diodore de Sicile, Justin/Trogue Pompée (cf. G. Israël, *Cyrus le Grand, fondateur de l'empire perse*, Paris 1987).

[19] Il les déclenche par sa campagne militaire pour partir à la conquête de Naples: «Così dico a te, Firenze: rinuovati lo intelletto, che par tu habbi perduto, ricorri a Dio in ogni tua cosa, e non aver paura di eserciti, né di Ciro che viene contra Babilonia o contra Ierusalem, cioè contra la Chiesa, per guastare quel che è male edificato e poi rinovarsi.» (G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo, XXIII,* ed. L. Firpo, Roma 1965*,* p. 129: predica VIII).

Ces messies pluriels (de façon plus matérialiste il les nomme des «barbiers» en d'autres endroits[20]) indiquent des tournants décisifs et justifient l'injonction au changement et à la réforme. La référence au temple à reconstruire que porte la figure de *Cyrus* permet de poser la question de la double réforme de la cité et de l'Eglise. Elle se compose avec l'image du *déluge* tirée de la Genèse et qui introduit du coup celle de l'*Arche*, comme lieu où les bons citoyens seront regroupés pour être protégés des tribulations. L'image du déluge est particulièrement prégnante dans les sermons sur les Psaumes et sur Job, à partir de janvier 1495[21]. Est ainsi constituée une série d'images-clés de la pensée eschatologique et du verbe savonarolien: on en trouve déjà une illustration dans le choix d'organiser le cycle de sermons de novembre-décembre 1494, au moment de la chute du régime médicéen et du passage de l'armée française en Toscane, autour de la figure d'Aggée, un prophète secondaire de l'Ancien Testament, mais qui est lié justement à la reconstruction du temple.

C'est de cet argumentaire messianique que se nourrit la thèse de Donald Weinstein fondée sur l'analyse d'une évolution de la prédication savonarolienne qui, au début des guerres d'Italie, passerait d'une prédication pénitentielle classique à une prédication apocalyptique annonçant la paix universelle dans laquelle Florence devrait jouer un rôle de premier plan, selon une nouvelle incarnation du mythe de Florence. La proposition est séduisante mais elle mérite au moins deux nuances: tout d'abord, comme le rappelle Giancarlo Garfagnini[22], Savonarole a constamment rejeté toute appartenance à un prophétisme millénariste (ce qui est aussi noté à juste titre par Antoine Vauchez); ensuite, on peut remarquer qu'il s'agit plus d'une évolution des équilibres internes entre les différentes formes de prédication, mettant l'appel à la

[20] Il y a ainsi plusieurs Messies et plusieurs barbiers selon Savonarole: «Io ti dico che uno barbiere solo non può radere tanta gente. Verrà un altro barbiere. Vedi che, avendoti dette queste cose da quattro anni in qua, e' sono andate innanzi; doverresti pur credere quello che io ti dico e tu non credi» (Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., p. 123).

[21] Dans le premier sermon sur Job (G. Savonarola, *Predica sopra Giobbe*, ed. R. Ridolfi, Roma 1957, pp. 3-18) du 1er mars 1495. Toute la première partie du cycle sur Job de mars 1495 est capitale pour le thème du déluge à venir – ce qui est moins vrai de la seconde partie avec les sermons d'avril.

[22] Voir Garfagnini, *«Questa è la terra tua»* cit., pp. XVII-XVIII.

pénitence (loin de disparaître dans les cycles de sermon de 1494-1495) au service d'une action politique déterminée et sophistiquée de réforme de la cité. Du fait de l'attention permanente au présent de la cité, la vision eschatologique prend ici ses distances par rapport à une projection plus millénariste. Claudio Leonardi peut ainsi écrire à propos de la prophétie savonarolienne:

> La profezia è dunque un guardare la storia nella luce divina ed ha per questo un fondamento escatologico, ma parla sempre del presente storico – come fa appunto il Savonarola, e del futuro imminente: mentre apocalittica e millenarismo parlano del futuro estremo come futuro imminente, mentre il presente pare escluso dalla loro prospettiva[23].

La prophétie et le sermon sont ici les leviers, les outils d'une intervention du frère dans le champ politique, une intervention qui ne va pas de soi si on rappelle qu'il lui sera reproché de façon récurrente cette intrusion dans l'espace politique à partir du mois de janvier 1495[24]; elle confère une historicité à la pénitence réclamée au fidèle, en souligne l'enjeu civique, faisant de celle-ci le germe d'un bouleversement des institutions républicaines.

Le 26 mai 1495, Savonarole écrit au roi de France Charles VIII, qui vient de prendre la voie du retour vers la France en quittant Naples conquise quelques mois plus tôt, une lettre dans laquelle il pose que s'il lui a écrit plusieurs fois, c'est qu'il se

[23] C. Leonardi, *Il problema Savonarola*, in *Studi savonaroliani. Verso il V centenario. Atti del primo seminario (Firenze, 14-15 gennaio 1995)*, cur. G. Garfagnini, Firenze 1996, p. 322.

[24] Ainsi, le 18 janvier, 1495 une disputatio est organisée au Palais de la Seigneurie avec Tommaso da Rieti, Domenico Ponzo et d'autres religieux opposés au prieur de San Marco. Le thème de la dispute publique sur le modèle des joutes rhétoriques universitaires et théologiques est tiré de saint Paul - *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus* (que personne militant pour Dieu ne se mêle des affaires publiques). Dans son dialogue avec les Florentins par sermon interposé Savonarole feint de s'interroger à la suite de cette dispute au Palais: «Ma tu dirai: - tu, frate, perché t'impicci tu dello Stato? - Sai tu perché? Perché io veggo dare la nave tua in scoglio; e se non fussi stato questo frate, ti dico che tu crederresti essere ora in cielo e tu saresti forse ora nel profondo della terra. Questo rispondo a te, cattivo» (Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., pp. 94-95).

doit de le faire et qu'il lui réécrira autant que de besoin[25]. Ensuite, il commence par rappeler au roi son rôle providentiel mais en soulignant aussi que lui-même, en tant frère prêcheur, est la personne la mieux capable de traduire le dessein de Dieu. Il devient, non sans quelque paradoxe, une sorte d'intercesseur indispensable pour le messie moderne, qui devrait pourtant être un envoyé direct de la divinité. Ce messie apparaît donc, en fait, le plus souvent, comme bien fragile, si l'on en croit les mots ou les écrits de Savonarole. Par ailleurs, le prieur de San Marco insiste sur le fait que l'intérêt du Roi est de mieux respecter le dessein divin qu'il ne le fait actuellement. L'objectif de ce discours général demeure en premier lieu la protection de Florence et des Florentins, qui, en ce mois de mai, craignent le passage dans l'autre sens de l'armée française huit mois après sa descente vers Naples. Savonarole note que:

[25] Cette lettre importante fut rédigée en français, comme la plupart des lettres adressés par Savonarole à Charles VIII, pour qu'elles soient mieux comprises par le souverain, mais l'original a été perdu et on n'en possède que des traduction en langue vulgaire italienne, qui ont d'ailleurs fait l'objet d'une publication presque immédiate chez des imprimeurs favorables à Savonarole (cf. *Copia della lettera che fra Hieronymo da Ferrara mandò alla Christianissima Maestà del Re di Francia*, s.n.t., Firenze, Lorenzo de' Morgiani e Giovanni di Pietro da Magonza, 1495; cf. Savonarola, *Lettere* cit., pp. 355-356). On a conservé plusieurs autres lettres à Charles VIII ainsi d'ailleurs qu'à d'autres rois, princes ou empereurs. Ces lettres sont – à côté des sermons et des écrits spirituels, théologiques ou politiques – une composante de l'action de Savonarole en ce début des guerres d'Italie. Il écrit notamment au roi de France, dans une lettre du 26 mai 1495, donnant ainsi un statut à ses missives adressées au souverain: «Dio vi ha eletto a essere suo ministro in questo ministerio della rennovazione della sua Chiesa, cominciata in questo tempo. E per questo son constretto qualche volta a scrivere a Vostra Maestà, accio che vi awertisca di quello che è necessario per salute di Vostra Corona» (Savonarola, *Lettere* cit., p. 63). La rédaction de sa lettre s'inscrit ainsi dans le dessein divin, elle trouve sa nécessité dans la fonction de «ministre divin» conférée au roi dans une conjoncture particulière («in questo tempo»). Voir aussi *ibi*, p. 99 («mai scrissi a Vostra Corona se non quando mi è stato comandato dal Cielo»).

> Il plaît à Dieu que les Florentins soient bien traités par Votre Couronne, d'autant qu'ils ont avec cette dernière des accords, des conventions et des articles de traités[26].

Dans cette recommandation, se renforcent l'un l'autre la volonté divine et l'existence d'engagements de nature strictement diplomatiques ou juridiques. Dans cette même lettre suit une remarque politico-militaire selon laquelle les Florentins sont les seuls alliés fidèles du roi de France dans la péninsule. Bref, la foi spirituelle, la *fides* juridique et les respects de l'ordre diplomatique sont ainsi déployés dans le même discours. Et de fait Florence est le seul État italien important à ne pas avoir rallié la Ligue anti-française, conclue à la fin mars 1495[27]; et, de fait encore, Savonarole a pris sa part dans ce choix militairement dangereux (deux jours avant l'écriture de cette missive au roi il a d'ailleurs tonné en chaire «Florence, tu ne dois faire aucune Ligue sinon avec le Christ!»). Ce qui frappe dans le propos de Savonarole c'est d'ailleurs que l'élection du nouveau Cyrus français ne prend sens qu'à la lumière de l'élection du peuple florentin tout entier comme acteur premier de la réforme de la Chrétienté, Florence étant le foyer et le point de départ de cette réforme, parce que Florence est «le nombril» de l'Italie (*Compendio*) et parce que la république

[26] Savonarola, *Lettere* cit., p. 65 (Lettre à Charles VIII datée du 26 mai 1495).

[27] Savonarola, *Lettere* cit., pp. 65-66 (Lettre à Charles VIII datée du 26 mai 1495): non seulement «el popol fiorentino è tutto franzese, e sempre, per el tempo passato, è stato fedele di Casa di Francia e reale servidor di Vostra Corona» mais «se, in tante avversità che ha al presente, e eccitata la città da e' vostri avversarii con gran promissioni a lassarvi, vi e nondimanco fedele, e sforzasi di fare argento per aiutarvi; quanto piu vi serà fedele, facendovi questo e meglio, quando la tratterete bene e daretegli reputazione fra e' popoli di Italia? Perche essendo fra tutti e' popoli di Italia vostri amici e confederati, massime per le nostre predicazione, non dovete dubitare che e' saran di Vostra Corona una reale e gran fortezza, in mezzo di Italia, a tutte vostre imprese; perché fra tutti e' principi e popoli di Italia solo e' Fiorentini vi son rimasti fedeli, e' quali a Vostra Maesta portano vero e naturale amore. Perché essendo fra tutti e' popoli di Italia vostri amici e confederati, massime per le nostre predicazione, non dovete dubitare che e' saran di Vostra Corona una reale e gran fortezza, in mezzo di Italia, a tutte vostre imprese; perché fra tutti e' principi e popoli di Italia solo e' Fiorentini vi son rimasti fe deli, e' quali a Vostra Maestà portano vero e naturale amore».

est la traduction politique du gouvernement réformé qui permettra à la cité d'engager la réforme de l'*Ecclesia*.

La substitution du Messie par un programme politique florentin

a. La Monarchie dans la République: le Christ Roi *et le Grand Conseil*

Dans le cas qui nous intéresse, l'eschatologie nourrit donc un véritable programme de réforme spirituelle *et* politique (les deux champs étant inextricablement mêlés). Il s'agit bien de ce qu'on nommerait aujourd'hui un véritable «agenda» de l'action dans la cité et sur la cité: c'est moins la fin des temps que la fin d'*un* temps qui ici est en jeu, le temps du régime précédent, celui des Médicis, qui à l'automne 1494 s'efface, et qui doit s'effacer dans la mesure même où sa corruption et ses vices ont conduit la république au bord du gouffre selon Savonarole. Ce dernier ne prêche d'ailleurs jamais vraiment la fin des temps (à la différence par exemple plus tard d'un Campanella) ni le retour d'un âge d'or et il ne croit pas que la venue de l'Antéchrist et des derniers temps soit pour bientôt. En revanche il pense que l'on peut identifier la venue de messies dans l'histoire du temps présent et que l'image du Christ doit être réactivée comme celle du souverain des souverains («Iesu Cristo, re de' re e signore de' signori», suivant l'invocation finale un peu convenue de la dernière partie du *Traité sur la façon de régir Florence*). C'est bien là l'origine de la proposition de faire du Christ le Roi de Florence: Savonarole l'évoque dès les sermons sur Aggée le 28 décembre 1494[28] mais la chose est récurrente dans la parole savonarolienne même si elle ne sera formalisée par un acte à valeur institutionnelle et juridique que lors de la «seconde république», qui régit Florence entre 1527 et 1530.

Toutefois il n'est pas interdit de s'interroger sur le sens que cette proclamation prend *dans les faits*, à savoir dans la quotidienneté de la vie politique florentine et dans la pensée politique des citoyens. Au titre du dernier point (la question de la pensée politique contemporaine), on relèvera que faire du Christ le Roi de Florence présente un avantage théorétique certain dans une ré-

[28] Savonarola, *Prediche sopra Aggeo* cit., p. 426: «siate diligenti e solleciti circa el ben comune e circa questa pace universale: Cristo è vostro re, e voi siate suoi ministri».

publique, surtout dans une république où la majorité des citoyens et les hommes d'église eux-mêmes considèrent que le régime républicain est «naturel» (ce qui signifie à la fois qu'il est constitutif de l'histoire de la cité, qu'il est le seul légitime et qu'il est le mieux susceptible d'assurer l'unité de la communauté[29]). En effet, faire du Christ le Roi de Florence permet de remplir la place du monarque, d'occuper le lieu du pouvoir de l'Un qui, comme le sait tout aristotélicien, rend potentiellement possible le meilleur des régimes. En d'autres termes, faire du Christ le roi de Florence permet de défendre une république tout en lui donnant un roi. Et, qui plus est, cette décision, permet aussi de dépasser les livres par les faits, de ne pas suivre aveuglément les «sages de ce monde» (à l'égard desquels Savonarole exprime régulièrement ses réticences) tant il est vrai que les livres enseignent avec les mots mais que le Christ a enseigné, avec ses saints, par les faits et par les œuvres[30]. Pragmatiquement la décision de faire du Christ le roi de Florence laisse du coup la place libre à un autre débat: celui sur l'instauration d'un Grand Conseil qui lui aussi aura une charge symbolique monarchique mais très humaine puisqu'il sera le «prince de la cité». La cité a donc deux rois tout aussi symboliques l'un que l'autre, incarnant l'un le temps de Dieu et l'autre le temps des hommes: le Christ et le Grand Conseil[31].

[29] Voir G. Savonarola, *Lettera a un famigliare*, dans Savonarola, *Lettere* cit.: «e quando Firenze fussi circundato di gente d'arme di tutti li principi del mundo, io riderei, perche Cristo Iesu e fatto peculiarmente suo Re: *qui solo nutu restaurat universa*».

[30] Savonarola, *Prediche sopra Aggeo* cit., p. 85: «Questi altri libri insegnano colle parole: Cristo ha insegnato, e li suoi santi, co' fatti e colle opere quello che elli hanno detto. Quivi vedrai la vera eloquenzia e rettorica da convincere ognuno». Cette méfiance envers les lettrés, les philosophes et l'éloquence classique est présente dans tous les textes et tous les sermons de Savonarole et nourrit aussi sa conception de la poésie.

[31] Voir sur ce point J.-L. Fournel, *Du* parlamento *au Grand Conseil florentin (1494-1530): essai d'interprétation sur le passage de la représentation des citoyens d'une place publique à une salle fermée,* in *La représentation avant le gouvernement représentatif*, cur. S. Hayat, C. Péneau et Y. Sintomer, Rennes 2020, pp. 151-174.

b. Les rythmes de l'histoire

Savonarole s'inscrit ainsi dans le temps des hommes, sans jamais négliger celui de Dieu tant il est vrai que (comme il le rappellera à ses juges à la toute fin de son procès le 22 mai 1498) «les choses qui, pour Dieu, vont vite peuvent, sur terre, prendre plus longtemps»[32]. Selon lui, et de façon parfaitement orthodoxe, la parousie comme seconde venue du Christ est l'aboutissement d'un processus qu'il serait parfaitement déplacé et vaniteux de tenter de dater. Il distingue ainsi deux rythmes différents: celui de la guerre présente, un temps accéléré, pressé, bousculé et celui de la Création, considéré dans une perspective de longue voire très longue durée. Une telle logique induit une sorte de confrontation entre les exigences du temps long de l'histoire vue du côté de l'ordre divin et les nécessités qui émanent de la vie de la cité, au jour le jour, selon un déroulement d'autant plus imprévisible qu'il est bouleversé par les troubles intérieurs (à savoir les factions toujours renaissantes des «tièdes», des «enragés») et extérieurs (à savoir ces guerres que Savonarole appelle «insolites» dans ses sermons sur les Psaumes). Savonarole peut ainsi tenir un double propos, selon deux volets qui sont à ses yeux complémentaires.

D'un côté, il est impossible de parler du temps déterminé (*tempo determinato*), donc du calendrier de la réforme (ce qui autorise la prophétie à annoncer *ce* qui va se passer sans annoncer *quand* cela va se passer). Il traite de la question en mars 1495 dans les sermons sur Job. Le fondement de sa pensée est d'une parfaite orthodoxie: «el tempo, quando s'ha a fare, lo sa Dio, e lui piglia quel tempo che vede e sa che è più a proposito»[33]. Ce qui compte quand on parle de prophétie ce n'est donc pas, ou pas essentiellement, la vérification *historique* immédiate des dires du prophète: même si le fait qu'advienne ce qui a été annoncé légitime sa parole, le contraire n'est pas vrai et le fait qu'une annonce ne soit pas encore advenue n'altère pas la véracité de l'annonce et ne doit pas affaiblir la confiance des fidèles. L'interrogation sur ce point ne saurait devenir prioritaire et elle s'avère même peu pertinente

[32] Voir notre traduction des procès-verbaux du procès dans G. Savonarola, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès,* ed. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris 1993, p. 254.

[33] Savonarola, *Predica sopra Giobbe* cit., p. 48 (sermon du 4 mars).

étant donnés le libre arbitre des hommes et le refus du «prophète» de prêcher le «temps déterminé», contrairement aux astrologues, une nouvelle fois critiqués[34]. Puisque les hommes ne savent pas quand aura lieu le déluge à venir, la seule maîtrise du temps qui leur reste tient donc à la «patience» et à la «préparation», les deux mots-clés des sermons sur Job[35]. La «patience» est la vertu de celui qui sait conserver sa foi en la vérité et supporter les tourments infligés par Dieu. La «préparation» c'est l'actualisation pragmatique et collective d'une politique dans la cité, avec notamment une poursuite de la réforme des mœurs et l'achèvement de la réforme institutionnelle. Par ces deux mots, Savonarole peut donc parler de politique sans s'exprimer précisément sur telle ou telle mesure, contrairement à ce qui se passait dans les sermons sur Aggée, en novembre ou décembre 1494, et dans ceux sur les Psaumes, en janvier 1495 – ce qui avait nourri les premières attaques violentes contre le prieur de San Marco. D'un autre côté, le prédicateur revient fréquemment sur l'idée d'une sorte de *kairos* (sans évidemment convoquer ce type de notion) en remarquant qu'il est temps d'agir («è tempo»). Il en découle dans les sermons un renvoi incessant au moment de la fin du déluge (ainsi qu'à son retour possible[36]) ou au moment de la fermeture de

[34] *Ibi*, p. 48 (sermon III du 5 mars 1495). Voir aussi p. 234 (sermon XIII), p. 321 (sermon XVII), p. 355 (sermon XIX) et vol. II, p. 28 (sermon XXVI). Voir aussi Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., vol. I sermon II, p. 28, sermon III, pp. 39-40, 60, sermon IV, p. 65, 67, 68, 74, 76, sermon V, p. 85, sermon XII, p. 196, sermon XV p. 232.

[35] *Ibi*, p. 78 (sermon V du 7 mars 1495).

[36] L'image du déluge est omniprésente dans le premier des sermons sur Aggée prononcé le 1er novembre 1494, sermon dans lequel le dominicain rappelle qu'il en fait usage depuis deux ans (Savonarola, *Prediche sopra Aggeo* cit., pp. 1-23) et reste présente dans les sermons de 1495. Savonarole abandonne l'image du déluge en 1496 et 1497 et ce jusqu'au 19e sermon sur l'Exode prononcé le 15 mars 1498, trois jours avant que la prédication de Savonarole ne cesse définitivement dans les *Predica sopra l'esodo* (sermon XIX): «Verbigrazia quando cominciammo a leggere el *Genesi,* intervenneche piu volte fermammo la lezione e poi la ripigliavamo, e tanto andammo leggendo e fabbricando la arca del Diluvio, che quando fummo a quello punto di serrare la arca (…) e che venne el diluvio, cosi a noi venne lo esercito in Italia, e comincio allora el diluvio, e a piovere in modo che ancora non resta. Questo fu senza nostra cognizione; ma fummo condotti

l'Arche. D'où aussi la distinction faite par Savonarole entre les pronostiqueurs ou les astrologues – qu'il condamne – et les prophètes qui parlent, agissent, énoncent dans un temps précis[37]. S'il est une chose qui ne change pas durant tout le premier semestre 1495 c'est d'ailleurs bien l'annonce d'autres tribulations qui doivent venir «vite» (avec une récurrence de l'adverbe *cito*[38]). Il serait trop facile de voir là une sorte de tactique d'un faux prophète qui, faute de ne pas avoir vu arriver ce qu'il annonçait, le renverrait à plus tard; par ailleurs, il serait réducteur d'en faire seulement une illustration du caractère dramatique de l'existence et la chose ne s'explique pas seulement par une sorte de tension eschatologique vers l'apocalypse comme «dernière» tribulation[39]. Le prédicateur distingue soigneusement entre le temps de Dieu et celui des hommes dans l'évaluation de cette accélération: il ne s'agit pas de s'inscrire dans une logique d'Apocalypse vulgaire qui renvoie à des centaines d'années la réalisation de la parousie: il écarte à plusieurs reprises ceux qui évoquent avec une ironie à peine dissimulée un «*cito* d'Apocalypse»[40]. Les fidèles doivent bien comprendre le sens de l'adverbe latin *cito* dont il est clair qu'il ne va pas de soi dans tout discours prophétique et saisir que sont ici en jeu le rythme et le tempo de l'histoire plutôt qu'une date précise, comme le redit le sermon du 21 juin suivant sa rencontre avec Charles VIII:

a quello punto da Dio, e non fu perche noi lo sapessimo innanzi» (G. Savonarola, *Prediche sopra l'Esodo*, ed. P. G. Ricci, Roma 1956, vol. II, p. 201).

37 Voir sur ce point les sermons sur les Psaumes (par exemple le troisième sermon – Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., vol. 1, pp. 60-61) ou encore maints passages du *Compendio di rivelazione*.

38 Souvent mais pas seulement avec la reprise de la fameuse annonce scripturaire «ecce gladium super terram cito et velociter» comme dans le sermon III sur les Psaumes du 13 janvier – *ibi*, pp. 60-61 et vol. II, appendice I, p. 265). Voir aussi *ibi,* vol. I sermon VI, p. 110; sermon X, p. 170; sermon XIII p. 214; sermon XV, p. 236; sermon XVII, p. 265 ainsi que Savonarola, *Predica sopra Giobbe* cit., vol. I sermon I, p. 7 («Questo tuocito et velociter tu non l 'hai ben inteso, frate, questo punto. Quel cito si riferisce al tempo, e quel velociter al corso delle cose +»); sermon XII, p. 208. Voir aussi Savonarola, *Prediche sopra Aggeo* cit., sermon I, p. 12 et 15; sermon XIX, p. 331.

39 Ainsi Savonarole se démarque des usages ironiques par les «tièdes» de la temporalité apocalyptique toujours renvoyée à plus tard.

40 «Cito d'Apocalisse» cf. Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., vol. I sermon XVII p. 265; vol. II, sermon XXII, p. 79.

> presto presto il tempo si approssima (…) Vedi che è stato presto, e parrà ancora troppo presto a chi e ' toccherà. Tu vedrai un altro cito più presto che non è stato quest'altro. Il Signore, adunque, è adirato, vedendo che costoro non sono voluti venire alla cena sua; pensa quanto è più adirato quando hanno scacciati e non hanno voluto udire e' servi suoi e sonsene fatti beffe[41].

Les hésitations ne doivent plus avoir cours dans la mesure même où le temps de la guerre est accéléré. Rien de nouveau et encore moins d'hétérodoxe dans tout cela: ce qui est en revanche intéressant, c'est la relative saturation du discours par la composition de cette tension entre ces temporalités, c'est son usage répété dans une perspective polémique, dans un combat idéologique et politique qu'il faut mener, suivant une dialectique permanente acceptée et encouragée. Si le savoir sur l'actualisation de la prophétie reste pour partie lacunaire, insuffisant, ou en tout cas partiel, les usages quotidiens de la référence à cette prophétie n'en sont pas pour autant moins tendus vers l'action immédiate, selon une forme de volontarisme permanent. Dernier point: ce volontarisme ne débouche pas sur l'éloge d'un activisme aveugle et brouillon mais sur une adaptation à l'évolution quotidienne de la crise en cours. En quelque sorte il permet le déploiement de choix tactiques, au-delà de l'identification d'un horizon stratégique par l'acceptation du dessein divin. Selon les moments, le prédicateur enjoint ainsi de presser le pas ou, au contraire, de consolider les acquis, de prendre des décisions radicales ou, au contraire, d'améliorer, de «limer» (*limare*) ce qui a été créé. Les sermons en acquièrent d'autant plus d'importance pour celui qui, du fait de sa fonction, ne peut siéger dans les conseils.

Les tribulations, le nouveau Cyrus, et le déluge ouvrent à une lecture de l'histoire du temps présent, à la construction d'un sens donc d'une direction ou d'un horizon pour l'histoire en train de se faire. Cela permet par ailleurs une inscription volontariste du prédicateur-prophète dans l'espace de la politique républicaine. L'enjeu est double: retrouver une maîtrise du temps bousculé par

[41] *Ibi*, vol. II, pp. 78-79. Savonarole tançait de même ceux qui se moquaient de son recours à l'adverbe *cito* dans le sermon III sur les psaumes: «non vi fate beffe di questo *cito*, ché io vi dico: se non farete quello che io ho detto, guai a Firenze, guai al popolo, guai al piccolo, guai al grande!» (Savonarola, *Prediche sopra i Salmi* cit., p. 61). Il reprendra la chose dans le *Compendio di rivelazioni* (Savonarola, C*ompendio di rivelazioni* cit., pp. 114-115).

le temps de guerre et proposer une orientation de l'action des hommes dans la cité pour faire en sorte qu'en même temps aillent de l'avant la réforme de la cité et celle de l'*Ecclesia*. On a donc un va-et-vient entre les temps bousculés du présent guerrier et les temps balisés de l'histoire religieuse du monde telle qu'elle est annoncée, écrite, programmée, sans que l'on en connaisse pour autant les cadres et les calendriers: les seconds (les temps de l'histoire spirituelle) aident à penser la nécessité et la radicalité des premiers (les temps civiques) et les premiers servent à ne pas faire sombrer l'eschatologie dans le millénarisme et à inscrire les événements de l'histoire dans des pratiques sociales et politiques immédiates, rendant ainsi plus aisée leur compréhension et leur actualisation. Un roi de France en campagne peut dès lors être considéré, tel Charles VIII, comme un nouveau Cyrus, messie de substitution, de même que le Christ peut être déclaré souverain symbolique d'une république florentine, suivant un cas singulier de l'eschatologie du souverain, dans une nouvelle Jérusalem, centre de la réforme à venir du monde et de l'Eglise, une Jérusalem qui peut jouer son rôle tout de suite, *hic et nunc*, dans la mesure où elle n'a même pas à être libérée.

JACQUELINE HERMANN

L'attente d'un Roi Messie. Sébastianisme et messianisme royal au Portugal (XVIe et XVIIe siecles)

Awaiting a Messiah King, Sebastianism and Royal Messianism in Portugal (16th and 17th centuries)

Abstract: The text analyzes the historical conditions of the origin of the Sebastianist movement in Portugal between the end of the 16th and beginning of the 17th century from two angles: the first deals with the political field and relations between the Aviz and Habsburg dynasties; the second portrays the streets and houses of the Portuguese awaiting the return of King Sebastian and his army, defeated in the Battle of Alcácer Quibir in North Africa in 1578. The king's disappearance left no heirs to the throne and led to Portugal's 1580-1640 submission to the Spanish Crown. The wait for family and friends to return fed long lasting expectations that were manifested in different ways. Among the best known, false kings appeared between 1584 and 1598 and spread the idea King Sebastian was alive and ready to return. Within one group of scholarly men, this wait sparked the creation of prophetic texts and consolidated Sebastianism's textual basis.

Keywords: Portugal, Messianism, Sebastianism

Le Rêve africain

La fin du XVIe siècle, au Portugal, fut marquée par la plus grande adversité qu'un royaume, souverain depuis le XIIIe siècle, pouvait alors affronter: la dynastie d'Avis s'étant éteinte en 1580, le royaume et tous ses domaines furent annexés et soumis à la couronne espagnole, donnant ainsi origine à l'Union Ibérique. Les attentes prometteuses du début du siècle, lorsque le Portugal se démarquait par l'expansion et les conquêtes ultramarines, furent frustrées et leur fin anticipée par l'aventure tragique du roi Dom Sébastien au Maroc. Battus par les Maures à la bataille d'Al-

cacer Quibir en Afrique du Nord, en 1578, les Portugais perdirent, au profit des Castillans, leur roi et leur souveraineté et traversèrent une période trouble de transition dynastique. L'une des conséquences les plus inattendues de ce désastre dans le Maghreb fut l'apparition, au Portugal, d'une croyance diffuse de type messianique qui reçut le nom de sébastianisme. Ses premières manifestations exprimaient l'espoir de retour du roi disparu pour affranchir le pays du joug castillan et pour qu'il retrouve sa souveraineté et sa grandeur perdues.

Il faut dire que cette grandeur dont les Portugais étaient si nostalgiques avait donné des signes d'épuisement en Afrique du Nord dès les dernières années de D. Manuel Ier (1495-1521)[1]: la défaite de l'expédition à Mamora, en 1515, et les problèmes avec la concurrence castillane annonçaient d'importants changements dans la région. Les Portugais, motivés par le projet de reprise des territoires chrétiens en Afrique, se lancèrent précocement dans l'aventure maritime, rendue attirante par la réussite de l'arrivée à Ceuta, en 1415. Tout au long du XVe siècle, pour étendre le domaine de la Chrétienté, ils se sont établis dans de nombreuses places de la région. Ils comptaient d'ailleurs y faire alliance avec le mythique royaume catholique du prêtre Jean, à la localisation incertaine, avec lequel ils envisageaient de fonder une enclave catholique définitive dans le pays des infidèles. L'arrivée en Orient et le contrôle de nouvelles routes maritimes de l'océan Indien et, après 1500, de l'Atlantique semblaient confirmer la confiance du petit royaume dans le passage du XVe au XVIe siècle.

Luis Filipe Thomaz discute des racines et de la dimension d'une «idée impériale manuéline», pour laquelle l'intérêt commercial porté au poivre et le blocus de la navigation dans la Mer Rouge ne seraient «que des pièces détachées d'un projet politique bien plus vaste» – le roi portugais, encore qu'il n'ait jamais prétendu porter le titre d'empereur, aurait mis en œuvre un véritable «projet impérial». Le titre adopté juste après le retour de Vasco de Gama de son premier voyage en Inde, *Seigneur de la conquête, de la navigation e du commerce d'Éthiopie, d'Arabie, de Perse et d'Inde,* n'était qu'un titre «programmatique», selon Thomaz, un titre qui annonçait le droit à un domaine en expansion, vaste et exclusif, et qui fut confirmé, en 1505, par une nouvelle formulation: *Roi de Por-*

[1] Les numéros indiqueront toujours la durée des règnes respectifs.

tugal et des Algarves, de chaque côté de la mer en Afrique, duc de Guinée et de la conquête, de la navigation et du commerce d'Éthiopie, d'Arabie, de Perse et d'Inde. Mais en plus du «droit à la conquête» – déjà établi avec la Castille au moyen de quelques traités qui visaient à «diviser et gouverner» les nouveaux territoires obtenus dans l'expansion maritime en Afrique, en Orient et en Amérique[2] – la politique de D. Manuel avait encore pour but primordial l'expulsion des musulmans des places occupées en Afrique du Nord. L'expansion ultramarine sous le commandement centralisateur de D. Manuel éprouva intensément l'entrelacement de deux temps et de deux points de vue qui se sont éloignés par la suite: celui de la Reconquête et de la croisade médiévale et celui d'un nouveau type de commerce ultramarin, avec des peuples jusqu'alors inconnus.

Thomaz fait une analyse minutieuse de ce qu'il appelle «la croisade de D. Manuel», pour laquelle la conquête du Maroc fut fondamentale. Encore que la soumission des pouvoirs islamiques ne fût pas le seul front de la croisade manuéline, selon lui, «elle n'était pas moins la pierre fondamentale de l'idée impériale de D. Manuel»[3]. Cela dit, je ne m'attarderai pas ici sur l'expansion portugaise, sinon pour faire ressortir ses relations avec la puissance du projet marocain dans l'entreprise qui marqua le royaume de D. Sébastien.

D. Manuel n'abandonna jamais le projet de conquérir Fès, pour ensuite atteindre la Terre Sainte et achever la destruction de l'Islam. Et si les essais de 1500-1501 et de 1511 avaient échoué, l'occupation des places sur les côtes marocaines semblait encore bénéficier de bons auspices, pourtant frustrés par une nouvelle défaite en 1513. Entretemps, une résistance croissante à la poursuite de la croisade marocaine de D. Manuel se développait à la cour, ainsi qu'une nouvelle opposition d'alliés du futur héritier, le prince D. Jean, dont le règne changerait définitivement le centre

[2] L. F. Thomaz, *A ideia imperial manuelina*, in *Facetas do império na História. Conceitos e métodos,* cur. A. Doré et al., São Paulo 2008, pp. 39-104, ici pp. 40-42 (éd. or. *L'idée impériale manuéline*, in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*. Actes du colloque, cur. J. Aubin, Paris 1990, pp. 35-103). Thomaz y fait mention des traités au moyen desquels le Portugal et Castille ont partagé leurs zones d'influence dans l'outremer: Traité d'Alcáçovas-Toledo, 1479-81; Tordesillas, 1494.

[3] Thomaz, *A ideia imperial* cit., pp. 52-53.

d'intérêt de la politique portugaise vers son aspect commercial et pragmatique à l'Orient. Mais avant cela, D. Manuel prit encore le devant de la scène: veuf de la deuxième fille des défunts Rois Catholiques, Isabelle de Castille (1471-1506) et Ferdinand II d'Aragon (1479-1516), il se remaria, en 1517, à l'une de leurs petites-filles, une trentaine d'années plus jeune que lui et promise à son fils D. Jean. Fort de cette nouvelle alliance, qui confirmait la tradition de la politique de mariages entre les dynasties d'Avis et des Habsbourg et faisait de lui le beau-frère du nouveau roi de Castille, Charles Ier de Habsbourg (à partir de 1519, empereur du Saint-Empire, sous le nom de Charles Quint), D. Manuel envisagea de réinvestir dans la recherche du royaume du prêtre Jean et d'achever la conquête du Maroc[4]. Mais le projet fut encore une fois ajourné. Outre la montée de l'opposition à la cour portugaise, D. Manuel n'avait pas pris en compte l'ancienne rivalité avec la Castille dans la région, pourtant présente dans les traités de 1509 e 1518[5], où il avait été question de la présence des voisins ibériques dans le Maghreb. Il ne pouvait certainement pas compter sur le soutien du nouvel Empereur à l'avancée des Portugais en Barbarie.

Les embûches du projet marocain n'ont pas empêché l'étalage des hauts faits de D. Manuel pendant la croisade africaine. Quelques mois avant sa mort, le roi fit imprimer la *Lettre des Nouvelles qui arrivèrent au Roi Notre Seigneur de la Découverte du Prêtre Jean*. Celle-ci, éditée par Gusmão Galhardo, en 1521[6], soutenait l'alliance avec le royaume chrétien en vue de la défaite des musulmans et de la tant rêvée prise de Jérusalem, autrement dit, des projets déjà tout à fait dépassés par les nouvelles directions de la politique portugaise à partir du règne de D. Jean III (1521-1557)[7]. Du point de vue pratique et politique, il semblerait donc que la croisade en Afrique du Nord était close dès les premières décennies du XVIe siècle.

4 Il y a une vaste bibliographie sur le royaume du Prêtre Jean. Voir entre autres: M. J. Ramos, *Ensaios de mitologia cristã. O Preste João e a reversibilidade simbólica*, Lisboa 1997; P. M. Curto, *História dos portugueses na Etiópia* (1490-1640), Porto 2008.

5 Thomaz, *A ideia imperial* cit., p. 69.

6 *Ibi*, pp. 62-63.

7 A. I. Buescu, *D.João III*, Lisboa 2005, pp. 224-234.

La reprise des projets africains par D. Sébastien, des années plus tard, suggère que cet intervalle n'avait représenté qu'une interruption dans les aspirations d'une partie de la cour portugaise, la même faction qui a donné son soutien au jeune roi à partir de 1568, l'année où commença effectivement son règne. En abordant la trajectoire du projet chrétien au Maghreb, je voudrais insérer D. Sébastien et son royaume dans la conjoncture de transition d'un temps de croisade selon une logique encore médiévale, à un autre, plus pragmatique et encore en élaboration, plutôt tourné vers le commerce et la colonisation, et dont le gouvernement de D. João III porta les marques[8].

Ce changement de cap et de cible n'a pas pour autant fait disparaître le rêve de grandeur du royaume au temps de l'expansion. Les faits militaires et les victoires sur les infidèles chez eux ont nourri les desseins – davantage prisés depuis la Réforme – de consolider la suprématie de Portugal au sein de la chrétienté. À la cour, la tension entre des projets concurrents, présente depuis les dernières années du règne de D. Jean III, fut entretenue, pendant la minorité de Sébastien, tout au long des onze années de régence. À partir de la mort du roi son grand-père, en 1557, le futur roi ayant tout juste trois ans, la régence connut deux séquences: la première, de 1557 à 1562, se passa sous le commandement de la grand-mère et tutrice de D. Sébastien, D. Catherine de Habsbourg et Avis, veuve de D. Jean III; la suivante, de 1562 à 1568, fut commandée par le Cardinal D. Henri, son grand-oncle[9].

Outre le changement de direction dans la politique portugaise dans la première moitié du XVI[e] siècle et les tensions inhérentes aux deux périodes de la régence, il importe de faire ressortir, dans ce passage du royaume du grand-père au petit-fils, la transition d'âge. Le père de D. Sébastien, le prince D. Jean, mourut le 2 janvier 1554, dix-huit jours avant la naissance de son fils, surnommé de ce fait le Désiré. La question de la succession était source de préoccupations depuis les années 1540, et en effet,

[8] Au sujet des changements dans la politique de D. Jean III en Afrique du Nord, voir M. L. da Cruz, *As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte da África*, «*Mare Liberum*, Revue d'Histoire des Océans», 13 (junho 1997), pp. 123-199.

[9] M. do R. S. T. B. de A. Cruz, *As regências na menoridade de D.Sebastião. Elementos para uma história estrutural*, Lisboa 1992, 2 vols.

malgré une nombreuse progéniture royale, le petit-fils hérita du royaume et devint roi encore enfant, en 1557[10]. D. Sébastien, comme son père, était issu d'un mariage entre les dynasties d'Avis et des Habsbourg, encore un résultat de l'alliance suivie de ces deux royaumes ibériques depuis le temps de D. Manuel Ier, laquelle constituait un canevas pour les arrangements de succession possibles, comme ce fut le cas en 1580. Mais, la succession échouant à l'enfant, toute une génération de nobles nés dans les années 1530 et 1540, celle du prince D. Jean, mort en 1554, dut attendre pour prendre place à la cour, dominée jusqu'en 1568 par la grand-mère et le grand-oncle. Il est possible que le vide créé pendant cette période ait contribué à maintenir vivant l'espoir de reprise des rêves d'expansion abandonnés entre 1520 et 1560. Ceux-ci se retrouvèrent stimulés par la conjoncture politique au Maroc dans les années 1570: une crise de succession entre les chérifs entraîna les rois ibériques dans la dispute qui porta D. Sébastien à raviver l'ancien projet nord-africain, ainsi qu'à le clore tragiquement.

Vents messianiques, rêves impériaux

Ajoutons à ces projets possibles une autre couche d'attentes depuis longtemps présente dans la Péninsule Ibérique et qui s'exprimait par les idées messianiques qui y circulaient dès la période médiévale. Connaître les racines de ce *sentiment* et les formes qu'il a prises dans les divers royaumes ibériques peut nous aider à mieux comprendre la manifestation tardive du sébastianisme portugais, en évitant de le limiter à l'excentricité ou à la débilité du roi qui lui a donné son nom.

L'historien espagnol Juan Gil a analysé les appropriations de l'idée d'Empire dans la Castille médiévale et comment la représentation d'un empire sacralisé marqua l'histoire de ce royaume depuis le XIIe siècle[11]. L'idée d'une *Hispania* chrétienne, ayant pour modèle l'Empire Carolingien, se combina à la force du mes-

[10] D. Jean III et D. Catarina ont eu neuf enfants entre 1526 et 1539. En 1531, seulement deux de leurs cinq fils étaient encore en vie. Dans la décennie de 1540, seul D. Jean, futur père de D. Sébastien, vivait encore.

[11] J. Gil. *A apropriação da ideia de Império pelos reinos na Península Ibérica: Castela*, «Penélope. Revista de história e ciências sociais», 15 (1995), pp. 11-30.

sianisme judaïque dans la région et promut Alphonse VII empereur de l'*Hispania* toute entière au XII[e] siècle, de même que son petit-fils, Alphonse VIII, au siècle suivant. Dans une opposition nettement tranchée au Saint Empire, ils plaidaient pour un «empire particulier», autonome et affermi par le projet de croisade au XIV[e] siècle, à la suite duquel le «Très Glorieux Prince» était devenu le «vicaire terrestre du Christ». L'idée d'empire, à ce moment-là, semblait désigner un ensemble de territoires conquis et dominés, à laquelle a été rajouté – surtout à partir de l'union des royaumes de Castille et Aragon, au XV[e] siècle – le sens de leader religieux et messianique de toute la Péninsule[12].

Dans le contexte de l'expansion maritime, la question religieuse prit une force inédite avec la politique d'unification catholique des royaumes ibériques et la prohibition définitive du judaïsme et de l'islam, tout d'abord en Castille, en 1492, ensuite au Portugal, à partir de 1496. Les textes messianiques de Christophe Colomb, célèbres et très étudiés, datent de cette époque, soit du *Récit du troisième voyage*, de 1498, jusqu'au *Livre des prophéties*, de 1501[13]. Dans ces écrits le navigateur génois consigna ses interprétations sur le rôle et l'importance du roi aragonais, Ferdinand II, dans les destins de la chrétienté. La conquête de Grenade, l'enclave islamique dans la Péninsule, et l'expulsion des juifs an-

[12] De nouvelles études analysent les expressions du concept impérial dans les royaumes ibériques de Léon et de Castille, depuis le IX siècle jusqu'à Alphonse VII (1126-1157). La relecture et la confrontation des sources signalent un retrait de l'usage politique du titre impérial dans la péninsule Ibérique, dont était encore absente la dimension eschatologique, laquelle se serait greffée, à l'Époque Moderne, à la projection élaborée, par exemple, par le sébastianisme. Le texte de Gaëlle Bosseman, dans ce volume, se penche sur ce contexte médiéval en s'intéressant aux usages et aux fonctions de l'eschatologie dans le discours impérial ibérique. Voir aussi Hélène Sirantoine, *Imperator Hispaniae, Les idéologies impériales dans le royaume de Léon (IX-XII siècles)*, Madrid, 2012 ; e Andrés Gambra Gutiérrez, *El imperio medieval hispánico y la Chronica Adefonsi Imperatoris*, E-Spania, 2013. Je remercie les experts du comité de lecture pour la référence et l'accès au texte de Bosseman.

[13] M. Mahn-Lot, *Vue sur l'Illuminisme de Christophe Colomb*, «La table ronde» (1957), Numéro spécial *Apolcalypse et fin des temps*, pp. 79-84; A. Milhou, *Notas sobre o messianismo de Cristóvão Colombo*, «Novos Estudos CEBRAP», 32 (março 1992), pp.85-98; Id., *Colón y su mentalidad Messiánica en el ambiente Franciscanista Español*, Valladolid 1983 (trad. fr. *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier 2007).

nonçaient un temps de triomphes et de confiance dans une arrivée prochaine à Jérusalem. Colomb était ainsi le messager (le prophète?[14]) de bonnes nouvelles et Ferdinand, le roi de l'unité chrétienne. Alain Milhou discute en profondeur les bases de la pensée médiévale du grand navigateur, encore attaché à l'idée d'unité et émerveillé par la découverte et la conquête de terres et de peuples inconnus. S'inspirant des textes bibliques et prophétiques qu'il croyait interpréter, Colomb en est venu à soutenir le rôle providentiel des Rois Catholiques et de l'Espagne (ou «Espagnes», comme on disait aussi) comme la terre élue pour parfaire l'unité catholique du monde.

On a parfois voulu attribuer une matrice judaïque aux idées de Colomb, ou bien encore elles ont été prises pour des indices de son origine hébraïque. Celle-ci, totalement niée par Milhou, nous intéresse eu égard aux liens que nous pouvons établir avec un autre personnage soupçonné de conversion: le cordonnier portugais Gonçalo Annes Bandarra, devenu le prophète du sébastianisme. Si, dans le cas de Colomb, le rapport au judaïsme persécuté semble vouloir saper les bases catholiques et encore médiévales de ses propos, dans le cas de Bandarra, je pense que ce croisement est incontournable et essentiel, comme je le montrerai plus loin.

Le renvoi à l'«esprit messianique» de Colomb, dans l'expression de Milhou, vise à élargir une scène culturelle et politico-religieuse dans laquelle la péninsule Ibérique était insérée durant la transition entre XVe et XVIe siècle. Au Portugal, avant même les attentes engendrées par l'expansion maritime, des aspects sacrés ont été associés à l'histoire du royaume et aident à comprendre les racines religieuses profondes qui fixèrent de manière évidemment imprévue l'attente sébastianiste. Je fais référence tout d'abord à l'épisode connu comme le «miracle d'Ourique», qui est tenu pour l'un des «mythes fondateurs» de l'histoire portugaise. Dans la légendaire bataille d'Ourique, Alphonse Henriques, qui deviendra le premier roi de Portugal, aurait battu un contingent

[14] Marianne Manh-Lot souligne qu'à l'époque où les croyances au rôle providentiel des Rois Catholiques étaient courantes en Espagne «la prétention constante, et très sincère, de Christophe Colomb d'être un émissaire de Dieu n'était pas jugée exorbitante par les éminences de l'Église», in A. Milhou, *Notas* cit., p. 94.

énorme et disproportionné de musulmans à la suite d'une apparition miraculeuse du Christ à la veille du combat, en 1139. La bataille fut transformée en «miracle» dans les chroniques du XVe siècle comme un indice de l'histoire spéciale et sacrée du royaume. C'était le temps de l'exaltation de la victoire portugaise en Afrique du Nord et de confiance dans la croisade catholique commandée par un roi portugais. La symbologie de cet «événement fondateur» a été profondément atteinte par la défaite de D. Sébastien face aux Maures dans la terrible bataille d'Alcacer Quibir, en 1578[15].

L'origine de la dynastie d'Avis a été pareillement entourée d'une aura sacrée, cette fois-ci présente dans une autre bataille importante de l'histoire du Portugal: la bataille d'Aljubarrota, en 1385, dont ils se sortent vainqueurs face à un prétendant castillan à la succession du royaume. La construction d'un personnage mystique incarné par D. Jean Ier, le premier de la dynastie, a été élaborée dans la célèbre *Chronique de D. Jean*, vers le milieu du XVe siècle, par Fernão Lopes, chroniqueur du royaume. Malgré l'absence d'apparition du Christ, comme autrefois à Ourique, D. Jean aurait battu les Castillans sans le soutien de la noblesse et avec une armée numériquement très en désavantage. Aussi, a-t-il été considéré comme prédestiné «depuis toujours pour le Salut du Portugal», «toujours vainqueur et messie»[16].

L'arrivée des Portugais en Afrique, superposée à ces éléments préalables, semblait indiquer un moment inédit et prometteur de confirmation du Portugal à la tête de la mission catholique, dont le commandement était encore disputé par la Castille et par l'Aragon. Aussi, qu'il s'agît de «l'idée impériale manuéline» ou du «nouveau David» que pourrait incarner le roi aragonais, l'esprit messianique de salut et d'unité catholique enveloppait les perceptions de la religion et de la politique dans l'Europe chrétienne. Et ces sujets commencèrent à être discutés en dehors des cercles de religieux ou de laïques lettrés. Au Portugal, un personnage d'origine modeste incarna la version «populaire» de ce débat, en fai-

15 Sur la transformation de cette bataille en miracle, voir: A. I. Buescu. *Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique*, in *A memória da Nação*. Colóquio do GES, Lisboa 1987, cur. F. Bethencourt, D. R. Curto, Lisboa 1991, pp. 49-69.

16 M. G. Ventura, *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa 1992.

sant ressortir l'existence d'interprétations variées et partagées à propos de thèmes sacrés et politiques. Je fais référence au cordonnier, déjà mentionné ci-dessus, Gonçalo Annes Bandarra: un homme de basse extraction sociale, qui exerçait un art mécanique et vivait dans la communauté des nouveaux chrétiens fraîchement convertis par la force de la loi du 4 décembre 1496. Bandarra était un contemporain de Colomb, de l'écho de l'expansion portugaise et des changements dans la direction des vents dans l'aventure ultramarine lusitaine. Mais il ne sera assimilé à l'histoire du sébastianisme, comme le «véritable prophète » de la cause du roi «caché», qu'environ un siècle après sa naissance.

Dans une étude sur le surgissement du sébastianisme au Portugal[17], j'ai cherché à établir le rapport de la culture orale à la culture écrite présent dans les vers attribués au cordonnier, emprisonné et jugé par l'Inquisition portugaise en 1541. Le Tribunal était alors à ses premières années de fonctionnement[18] et Bandarra fut dénoncé à cause de ses vers, ou *trovas*, qui commencèrent à circuler dans une communauté de nouveaux chrétiens, à Trancoso, dans le nord-est du Portugal. Bandarra aurait voyagé dans d'autres régions du royaume et se serait rendu à Lisbonne, où il se mêla à un groupe de lecture et discussion de textes religieux, prophétiques et probablement hébraïques aussi. Au cas où il serait effectivement né aux environs de 1500, Bandarra aurait intégré la première génération de convertis de force du Portugal, et comme de ce côté de la Péninsule, contrairement à la Castille, il n'y eut pas de Tribunal de l'Inquisition avant 1536, les deux communautés continuèrent d'entretenir des rapports sans plus de troubles, jusqu'à ce que l'action de l'Inquisition ne vienne changer complètement cette situation. Pendant cette période, de 1496 à 1536, les modifications concrètes dans la vie commune des deux groupes furent minimes, et les renseignements obtenus au moyen du procès[19] de Bandarra signalent la circulation de livres, de textes sacrés, y compris hébraïques, de même que sa participation aux réunions clandestines.

[17] J. Hermann, *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI-XVII)*, São Paulo 1998.

[18] *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*, cur. J. P. Paiva, G. Marcocci, Lisboa 2013.

[19] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo n. 7197, Gonçalo Annes Bandarra.

Bandarra savait lire, il avait de la curiosité pour une *Bible* qui circulait en langue vulgaire, qu'il aurait plusieurs fois relue et, en partie, retenue par cœur – un trait structurel de la culture orale–, aussi bien que pour les textes du «livre révélé», soit le Talmud. Le cordonnier avait du talent pour la poésie et aurait composé un ensemble de *trovas* qu'un de ses camarades nouveau chrétien du même village consigna par écrit. Lorsque ces écrits tombèrent entre les mains d'une autorité judiciaire, Bandarra et plusieurs de ses voisins et compagnons furent dénoncés, emprisonnés et jugés par l'Inquisition. En dépit de «l'odeur de judaïsme» de ses vers, Bandarra, qui n'a pas cessé de déclarer être un vieux chrétien, fut condamné à ne plus dire, écrire ou divulguer des interprétations des Saintes Écritures.

En bref, les *trovas* de Bandarra prévoyaient la soumission des infidèles et l'unification catholique du monde, laquelle devrait être commandée par un Roi Caché, conformément aux prophéties de Daniel et de Jérémie. Un roi portugais:

> Un nom fort est celui du Portugal / Un nom si excellent / Il est Roi du cap de l'occident / Sur tous le principal / Au vôtre, on ne trouve pas d'égal / Roi de tant de mérites.

Il est aussi le seigneur de la mer:

> Ce Roi a une telle noblesse /que je n'ai jamais vue chez un Roi / Celui-ci garde bien la loi / De la justice et de la grandeur / Son Altesse a la seigneurie / De tous les ports et voyages / Parce qu'il est le Roi des passages / De la Mer et de sa richesse.

Ces *trovas*, probablement écrites entre 1520 et 1540 – quand elles ont été alors dénoncées et interdites, ce qui n'empêcha pas leur circulation sous la forme de manuscrits, dans des versions variées et probablement altérées –, ont pris leur place au sein d'une vaste circulation de courants messianiques de source judaïque, dans la première moitié du XVI[e] siècle, qui prévoyaient même des dates pour l'arrivée du Messie[20]. Bien au-delà de la

[20] Les *trovas* attribuées à Bandarra ont continué de circuler et, après leur première édition en 1603, elles ont connu d'innombrables versions, comme je le dirai par la suite. Sur la dissémination des courants messianiques dans la communauté des nouveaux chrétiens au Portugal, voir: M. J. F. Tavares, *O messianismo judaico em Portugal (1ª.metade do século XVI)*, «Luso-brazilian Review», 28-1 (1991), pp. 141-151.

seule communauté de convertis, les *trovas* traduisaient encore quelques-unes de maintes couches des thèmes, des aspirations, des peurs et des espoirs qui se croisèrent dans la transition de la première à la deuxième moitié du XVI[e] siècle, non seulement au Portugal, mais dans toute la péninsule Ibérique. Mais si, dans les premières années du siècle, la Castille jouissait de la richesse des métaux d'Amérique et était gouvernée par un roi de la nouvelle dynastie des Habsbourg devenu Empereur du Saint-Empire à partir de 1519, le Portugal, lui, traversait un temps de recul, de retraite de l'Afrique du Nord, de changement de cap vers l'Orient et vers le Brésil, de tensions internes qui s'opposaient à ces changements et d'une angoissante attente quant à succession du royaume, et ce depuis la seconde moitié du règne de D. Jean III.

Alcacer Quibir

Lorsqu'il assume le gouvernement du royaume, le 20 janvier 1568, D. Sébastien se voit plongé dans les deux conjonctures présentées précédemment. Dans les rues, il y avait la nostalgie d'un passé de gloire et, pour les nouveaux chrétiens, partagés entre la peur de l'Inquisition et la projection messianique, de l'incertitude quant à l'avenir. Au palais, outre les débats sur la présence portugaise au Maghreb, il y avait des tensions entre le Cardinal D. Henri, le grand-oncle de D. Sébastien, très concerné par l'ingérence de la Castille dans la politique portugaise, et la reine D. Catherine d'Autriche, grand-mère et tutrice de D. Sébastien, présumée soutenir les intérêts de la Castille.

Cette division politique entre Portugais et Espagnols, vécue à l'intérieur-même du palais royal pendant tout le règne de D. Sébastien, n'était pas une nouveauté. Bien au contraire, elle gardait vivante une longue histoire de disputes entre les deux royaumes ibériques, que la politique de mariages croisés rapprochait en même temps qu'elle donnait lieu à des tensions et des méfiances permanentes. L'étroite relation familiale à la dynastie des Habsbourg, avec Philippe II[21] à sa tête, fraya le chemin pour l'union

[21] Une partie importante de l'histoire du règne de D. Sébastien et du Cardinal D. Henri est analysée à partir de la documentation espagnole archivée à Simancas, comme l'attestent les ouvrages de J. M. Q. Velloso, *D.Se-*

depuis longtemps conçue par les deux royaumes ibériques et enfin concrétisée en 1580[22]. Mais l'histoire de cette tension était bien plus ancienne: la souveraineté portugaise avait été confirmée, des siècles auparavant, dans une lutte ouverte contre les représentants de la Castille dans la célèbre bataille d'Aljubarrota, en 1385[23], quand le portugais D. Jean Ier inaugura la dynastie d'Avis, l'un des piliers de la souveraineté et du rôle sacré du roi.

Le règne de D. Sébastien fut donc un temps de grandes tensions autour des changements possibles dans la politique d'outremer, de la continuité des influences de D. Catherine ou bien celles du Cardinal D. Henri sur le royaume du Désiré et autour de l'urgence et des difficultés liées au mariage du roi. Connue surtout par sa fin dramatique et par le phénomène messianique qui porte son nom, l'histoire de son règne est habituellement analysée à partir du caractère (présumé) du jeune monarque, aussi est-il tenu par d'importants historiens portugais pour un roi immature, inconséquent, fou[24]. Mais quand nous nous penchons sur le contexte qui l'a précédé, dans lequel le «rêve» ajourné de retourner en Afrique était resté en suspens, ou quand nous tenons compte des pressions qu'il subissait à la cour, nous découvrons un personnage plus complexe, sous contrainte et pas vraiment prêt pour prendre la direction du royaume à un moment aussi délicat.

Les mésententes entre le roi, la reine et le Cardinal furent nombreuses, jusqu'au détachement complet de D. Sébastien de leur emprise et à la prise de décisions indépendantes de sa part parmi lesquelles l'expédition de 1574 en Afrique du Nord fut sans doute la plus grave et la plus inquiétante. La nouvelle de la présence de navires musulmans dans l'Algarve, au sud du Portugal, confirmée par l'ambassadeur espagnol en 1572, fut le point de départ d'un intérêt croissant de la part de D. Sébastien pour la

bastião, 1554-1578, 3ª ed., Lisboa 1945; Id., *O reinado do Cardeal D.Henrique. A perda da independência*, Lisboa 1946.

22 M. S. da Cunha, *A questão jurídica na crise dinástica* in *História de Portugal*, cur. José Mattoso, vol. 3: *No alvorecer da modernidade (1480-1620)*, Lisboa 1993-1994, pp. 552-559.

23 Voir note 15.

24 Parmi les auteurs qui ont condamné D. Sébastien: A. Sergio, *Interpretação não romântica do sebastianismo*, «Ensaios», 1 (1920), pp. 261-278.

région sud du royaume, où il se rendit en 1573[25], entouré des nobles qui l'accompagnèrent au Maroc plus tard. L'expédition de 1574 à Tanger et à Ceuta peut être envisagée soit comme un voyage de reconnaissance des places portugaises dans la région, comme le roi l'affirma, soit comme une tentative avortée de faire la guerre aux Maures, au dire de ses critiques. La présence du roi parvint à la connaissance du chérif marocain, qui écrivit à D. Sébastien une lettre ambiguë: il y saluait le monarque au cas où son intérêt était de connaître et de divulguer les choses «de notre État», mais au cas où son intention était autre, les dommages seraient à la hauteur de son « impertinence téméraire»[26].

S'il est possible d'imaginer l'enthousiasme des partisans du retour au Maghreb, l'expédition de 1574 fut encouragée plutôt par la conjoncture politique et les problèmes de succession marocains, une affaire étrangère, dans laquelle les royaumes ibériques furent entraînés sous prétexte d'une alliance contre la menace turque. La mort du chérif Mulay Abdallah avait opposé son fils, Mulay Mohammed, à son frère, Mulay Malik. Déchu par son oncle, en 1576, Mulay Mohammed chercha d'abord le secours de Philippe II lequel, déjà allié au chérif vainqueur, lui conseilla de s'adresser à D. Sébastien. Le Désiré commença alors, au désespoir de D. Catherine et du cardinal, à préparer le voyage et rejoignit bientôt son oncle Philippe II pour traiter du soutien militaire et financier à l'entreprise. À la Rencontre de Guadalupe, nom sous lequel cette réunion devint fameuse, le roi espagnol promit de fournir une partie du soutien demandé, et bien qu'il eût déconseillé l'entreprise et même insisté sur la témérité de la présence de D. Sébastien à cette bataille – d'autant plus qu'à l'époque les batailles n'étaient plus commandées par les rois en personne – il ne lui refusa pas son aide. Ce qu'il fit effectivement, mais non de la façon dont il l'avait promis.

D'abord prévue pour l'année 1577, l'expédition fut retardée par des exigences de préparation. Puis, en juin 1578, D. Sébastien et environ 22 000 hommes – dont 12 000 Portugais et des mercenaires pour le reste – quittèrent finalement le Portugal. Au mois de juillet, déjà en Afrique, D. Sébastien reçut l'avertissement du

[25] F. S. Loureiro, *Uma jornada ao Alentejo e ao Algarve*, Lisboa 1984.

[26] Sur l'expédition à Tanger et à Ceuta en 1574, J. M. Q. Velloso, *D.Sebastião* cit., pp.189-259.

chérif au sujet de la témérité de l'entreprise, mais se décida à avancer. Ainsi, dans la matinée du 4 août, ils furent encerclés par l'armée musulmane dont le contingent était estimé à 100 000 hommes. À la bataille d'Alcacer Quibir, les trois rois disparurent: D. Sébastien, Malik et Mohammed, c'est la raison pour laquelle elle a aussi été appelée la Bataille des Trois Rois.[27]

L'annonce du désastre arriva à Lisbonne entre le 10 et le 11 août. Le cardinal D. Henri, le dernier héritier de la dynastie d'Avis en vie, fut proclamé roi de Portugal en septembre 1578. C'était le point de départ d'une aigre dispute de succession, dans laquelle le roi espagnol fut toujours le candidat le plus solide[28] Le Cardinal D. Henri avait 67 ans, il était Inquisiteur du royaume et, bien entendu, célibataire, ce qui motiva sa demande adressée au pape Grégoire XIII d'être dispensé de ses vœux en vue d'un possible mariage, sans qu'il n'en obtienne jamais l'autorisation[29]. D. Henri résista autant qu'il put aux pressions de Philippe II, et mourut, en janvier 1580, sans que la question de la succession eût été tranchée. En juin, des troupes castillanes entrèrent dans le royaume pour chasser les membres d'un groupe qui avait proclamé roi de Portugal un autre prétendant au trône, à savoir D. Antoine, le Prieur de Crato[30]. En avril 1581, devant les *Cortes* rassemblées dans la ville de Tomar, Philippe II fut proclamé roi du Portugal, donnant lieu à l'Union Ibérique, laquelle débuta ainsi par la subordination du Portugal à la couronne espagnole[31].

[27] Pour une version marocaine de cette bataille, voir L. Valensi, *Fables de la mémoire: la glorieuse bataille des trois rois*, Paris 1992.

[28] Les principaux candidats au trône portugais étaient: Philippe II, petit-fils de D. Manuel Ier, la duchesse de Bragança, D. Catherine, elle aussi petite-fille du Ventureux, et D. Antonio, petit-fils bâtard du même aïeul.

[29] J. Hermann, *Un papa entre dois casamentos: Gregório XIII e a sucessão de Portugal (1578-80)*, «Portuguese Studies Review», 22-2 (2014), pp. 3-38.

[30] Sur la candidature de D. Antonio, voir J. de Castro, *O prior do Crato*, Lisboa 1942; J. M. Q. Velloso, *O interregno dos governadores e o breve reinado de D. Antônio*, Lisboa 1953.

[31] L'historiographie a commencé à se servir de l'expression d'«incorporation» à la Monarchie hispanique pour faire référence à la soumission du Portugal à l'Espagne, à l'exemple de F. B. Alvarez, *Portugal en la Monarquía Hispánica. (1580-1640). Felipe II, Las Cortes de Tomar y la génesis del Portugal Católico,* Tesis Doctoral, Madrid 1987.

En attendant le retour du roi: l'émergence du sébastianisme

Dès que la nouvelle se répandit dans le royaume, les attentes autour du retour de D. Sébastien et de son armée ont fait naître, dans les contrées les plus variées du pays, une croyance diffuse et bien concrète au départ. Puisqu'il n'y avait pas une seule maison du royaume qui n'eût un père, un fils, un parent ou un voisin dans l'armée partie pour Alcacer Quibir, attendre le retour du roi représentait l'espoir de retrouver des proches. Et cela, je pense, fournit une racine solide au sébastianisme embryonnaire. La disparition du roi, l'absence d'un héritier au trône, la pénurie du royaume suite aux dépenses liées d'abord à l'expédition et ensuite à la rançon des captifs, tout semblait annoncer un temps d'épreuves et d'incertitudes, une tragédie qui a été comprise comme l'effet de la colère divine face aux fautes du royaume. La peur et l'incrédulité se sont répandues, tout comme les pratiques divinatoires qui prévoyaient le retour du roi et de son armée[32].

L'on peut identifier au moins deux manières distinctes de faire face au désastre à son début: au palais, il fallait rétablir la direction du royaume, prendre des mesures urgentes et, dans le cas du Cardinal, prendre ses dispositions en vue de la succession. Le transfert du corps de D. Sébastien par les Marocains, afin que ses funérailles officielles puissent être accomplies, était fondamental pour que la proclamation du Cardinal D. Henri comme roi du Portugal pût avoir lieu légitimement[33]. Dans les rues, les priorités étaient autres: l'espoir que le roi retourne, protégé par son armée, pour que le corps du royaume puisse être ainsi rétabli. C'étaient des histoires concurrentielles et, jusqu'à un certain point, autonomes, chacune ayant lieu dans un temps distinct par rapport au passé et à l'avenir.

Je crois que cette atmosphère d'attente, d'inquiétude et d'angoisse a été le socle de l'émergence du messianisme sébastianiste, un phénomène qui a traversé des siècles et des océans et qui, de l'espoir du retour d'un roi catholique et défenseur de la chrétienté, a fait de ce roi un nouveau messie, en plein XVIe siècle

[32] D. R. Curto, *Cultura políticas no tempo dos Filipes (1580-1640)*, Lisboa 2011, pp. 29-32.

[33] Sur les controverses au sujet de la mort du roi jusqu'à ce que le Cardinal soit acclamé roi, voir J. Hermann, *No reino do Desejado*, cit., pp. 125-132.

finissant. En ce qui concerne cette nouvelle forme d'attente, les racines profondes du judaïsme présentes dans l'histoire de la péninsule Ibérique, et encore très vivaces au Portugal dans la première moitié du XVI[e] siècle, ont contribué à dissémination du messianisme, élargie et redimensionnée par le sébastianisme. Un messianisme incarné par un roi catholique, c'était sans doute un mélange hérétique, mais adéquat à la composition hybride du sébastianisme, aussi bien populaire que lettré, ainsi que certaines de ses manifestations nous le font savoir.

Les premières expressions de l'attente sébastianiste que nous trouvons ont été bien concrètes et nous arrivent au moyen de registres assez limités. Je fais référence aux faux D. Sébastien qui sont apparus en 1584 et l'année suivante, c'est-à-dire dans les premières années de l'Union Ibérique. Le premier est apparu à la région frontalière entre le Portugal et l'Espagne, dès la première année durant laquelle le Portugal se voyait de fait sans un roi présent dans le royaume: le roi castillan Philippe II, monté sur le trône portugais en avril 1581, est resté deux ans sur place pour consolider «l'incorporation» du Portugal à la Monarchie hispanique. Philippe II est rentré en Castille en 1583 – pour ne plus jamais revenir – et l'année suivante le premier faux D. Sébastien est apparu au Portugal. On ne sait pas grand-chose sur cette affaire, même pas le nom du faussaire. D'origine humble, installé dans un ermitage, il commença à recevoir la visite et la protection d'une veuve d'Alcacer Quibir, de qui il aurait reçu de l'argent et des bijoux. Une fois emprisonné, il dut expliquer l'origine de ses biens et, après avoir été remis en liberté il racontait des histoires d'Alcacer Quibir et disait parler la «langue des Maure ». Il n'a pas tardé à être dénoncé comme imposteur – il disait, lui ou ses partisans, qu'il était le roi disparu au Maroc – et fut condamné aux galères, sans que son cas eût été pris pour une menace concrète contre le pouvoir de Philippe II.

L'année suivante, en 1585, un autre prétendant se présenta à Ericeira, à environ 35 km de Lisbonne, donnant des signes d'une certaine dissémination de l'attente de D. Sébastien. L'affaire du «faux d'Ericeira» eut une plus grande répercussion et popularité. D'origine humble également, il pérégrina comme ermite et les habitants de la région commencèrent à lui rendre visite. Après avoir reçu le soutien d'un seigneur local, il s'essaya à créer une cour, où il y a eu «acclamation», «couronnement de reine» et con-

cession de titres de noblesse et, le plus grave, incitation à la lutte contre les Castillans. Comme il réunissait un nombre croissant de participants à sa cause, les rumeurs arrivèrent à Lisbonne, et le groupe fut alors vite réprimé et, en partie, mis à mort. Le «roi», Mateus Alvares, fut accusé de crime de lèse-majesté et écartelé, sa dépouille fut exposée aux quatre entrées de la ville[34].

Les deux autres cas de faux D. Sébastien ont un aspect bien différent et expriment de façon plus claire l'opposition au pouvoir espagnol dans le royaume. Et ce, parce que dans les deux cas des membres de la résistance à la succession du Portugal par Philippe II – en particulier des partisans de son adversaire D. Antonio, Prieur de Crato – ont participé de façon directe à des intrigues encore plus osées que les précédentes et qui se sont produites à l'extérieur du Portugal. Le «faux de Madrigal» eut à sa tête un moine de l'Ordre de saint Augustin, Miguel dos Santos, et la supercherie fut conçue dans un monastère qui se trouvait à Madrigal, dans les domaines de Castille, près de la frontière portugaise. Frère Miguel dos Santos avait été arrêté et proscrit du Portugal à cause de sa participation à la résistance contre Philippe II, en 1580, lorsqu'il soutenait la cause de D. Antonio. Dix ans après nous le retrouvons vicaire chez les augustiniennes du monastère de Santa Maria Real, à Madrigal, où il était devenu le confesseur d'une Habsbourg, une nièce du roi d'Espagne. Frère Miguel entraîna la nonne dans une mystification concernant un pâtissier qui rendait service au couvent, en lui faisant croire qu'il était D. Sébastien. Le vicaire déclarait ne jamais avoir cru en la mort de D. Sébastien, qu'il le voyait en rêves, jusqu'à ce qu'il ait rencontré ce pâtissier et reconnu en lui le Désiré. L'affaire a été découverte à l'arrestation du pâtissier en possession d'argent et de bijoux, outre des lettres compromettantes. Une fois la conspiration démantelée, la religieuse fut transférée vers un autre monastère et le pâtissier Gabriel de Espinosa ainsi que Frère Miguel furent mis à mort en 1595.

Nous pouvons observer que l'arc de dispersion des nouvelles sur le retour de D. Sébastien s'élargissait et atteignait toute la Péninsule. Mais il alla encore plus loin avec un dernier cas de faux revenant, lorsqu'en 1596 commencèrent à circuler des rumeurs

[34] Parmi d'autres, M. D'Antas, *Os falsos D.Sebastião*, Odivelas 1988 (éd. or. *Les faux D. Sébastien*, Paris 1866).

sur la possibilité que D. Sébastien fût en vie à Venise. Cette nouvelle affaire, qui prit des airs de conspiration internationale, rassembla des Portugais exilés et persécutés par les forces espagnoles, des Calabrais et des Vénitiens pour l'aventure sébastianiste la plus osée depuis le début de la soumission du Portugal à l'Espagne.

Les rumeurs prirent de l'ampleur en 1598, l'année de la mort de Philippe II, et les deux événements peuvent bien être mis en relation, selon certains auteurs[35]. Le fait est que ce cas bénéficia de l'intervention d'un personnage cher à la fixation par écrit de l'attente sébastianiste. Je fais référence au gentilhomme João de Castro, considéré comme le promoteur de ce que j'ai appelé le «sébastianisme lettré». Castro eut une participation directe dans le projet de reconnaissance du «roi» retrouvé à Venise, il répandit des nouvelles, chercha les moyens et les appuis capables de renforcer la cause qu'il avait embrassée sans hésitation. Mais surtout, depuis la fin de l'année 1580, il se mit à écrire sur le retour du passé glorieux du Portugal, à étudier des textes prophétiques, et même à écrire une histoire de la vie de D. Sébastien dans laquelle il introduisit des faits mystérieux et sacrés capables d'expliquer comment le roi put survivre.

Vingt années s'étaient écoulées depuis Alcacer Quibir, l'aspect concret auquel j'ai fait référence dans l'analyse des trois premiers cas de faux – tous incarnés par des roturiers pauvres, bien que le cas de Madrigal ait été conçu par un religieux lettré – faisait déjà partie du passé. Se mit alors en place la transition vers ce qui deviendrait le *sébastianisme lettré*, avec la fixation par écrit des *trovas* de Bandarra récupérées et publiées par João de Castro, en 1603. Celui qui deviendrait «l'apôtre du sébastianisme»[36] et qui fit de Bandarra son *prophète,* avait quitté le royaume avec D. Antonio, en 1581, en tant que partisan de la résistance à Philippe II. Il séjourna par la suite en Angleterre et en France à la recherche de soutien pour la lutte contre la Castille et, à la fin de cette décennie, il se sépara de ce groupe politique. Dès lors, il commença à étudier et à écrire sur des textes prophétiques, jusqu'à se souvenir

[35] H. E. Olsen, *The Calabrian Charlatan, 1598-1603: Messianic Nationalism in Early Modern Europe,* New York 2003.

[36] J. L. de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, 3e éd., Lisboa 1984 (1ère éd. 1918), p. 29.

des vers de Bandarra qu'il gardait en mémoire et à parvenir à *voir* dans ses écrits *la prophétie* du retour d'un roi Caché qui rassemblerait la chrétienté et ferait du Portugal la tête du Cinquième Empire.

Castro avait vu dans l'affaire de Venise la possibilité de réalisation des interprétations prophétiques qu'il essayait de déchiffrer. Il alla à Venise et jugea possible que le Calabrais Marco Tulio Catizone, qui ne parlait même pas le portugais, fût le roi D. Sébastien. Cette affaire bruyante, dont les retombées diplomatiques avaient mobilisé les autorités de Venise et de Philippe III, eut un dénouement prévisible. Les Castillans ayant fait pression pour que les autorités de la République de Venise leur livrent le prisonnier, le faux roi et les partisans de sa cause furent expulsés de la ville et finirent pour la plupart prisonniers à Florence, en 1601. Deux années plus tard, le Calabrais fut finalement livré à la justice espagnole qui le condamna à mort, ainsi qu'une partie de ses amis.

Nous ne savons pas quand exactement João de Castro abandonna la cause du Calabrais, mais il est certain qu'il était de retour à Paris en 1602 lorsqu'il y publia son *Discours sur la vie du Roi Dom Sébastien*, s'adressant aux nobles, aux religieux et au peuple portugais. Il y affirmait que le roi était vivant et expliquait comment D. Sébastien avait échappé de la bataille au Maroc et préparait son retour au Portugal. L'année suivante, Castro publia *Paraphrase et concordance des quelques prophéties de Bandarra, le cordonnier de Trancoso*, où il immortalisa Bandarra comme le *cordonnier-prophète,* et l'intégra définitivement à l'histoire du sébastianisme[37].

[37] Les *trovas* attribuées à Bandarra ont été plusieurs fois rééditées. Après l'édition de Castro, en 1603, de nouveaux vers ont été rajoutés dans l'édition du Marquis de Niza, en 1644, et ce dernier texte en est venu à être tenu pour la version complète des *trovas*. Au XIX[e] siècle, dans le contexte des invasions napoléoniennes, de nouvelles éditions ont vu le jour à Barcelone (1809) et à Londres (1810 et 1815). Les éditions de 1809, 1810 et 1815 ont été publiées assemblées aux éditions de 1603, 1644 et à la version de 1659 du Père Antonio Vieira. Un ensemble complet de toutes les versions, y compris celles de 1823, 1852, 1866 et 1911/1942 a été édité par Ecopy, Porto, en 2009-2010. Je remercie les éditeurs pour l'envoi de cette compilation. En 2018 a paru une édition critique du texte de 1603 faite par João Carlos Gonçalves Serafim.

Castro a opéré une sorte de christianisation de l'attente messianique capable de transformer un roi catholique en Messie, celui qui ferait revivre la grandeur du Portugal. Les quatre cas de faux D. Sébastien indiquaient l'existence, dès les années 1580, d'aspects communs quant à la structure de l'attente: D. Sébastien serait en vie, caché, peut-être en train d'accomplir quelque sacrifice pour expier ses fautes, purger la défaite, mais en train de préparer son retour pour reprendre le Portugal à ses ennemis. Il est certain que ceux qui ont pris part à ces machinations ne l'ont pas tous fait pour des raisons politiques évidentes, beaucoup d'entre eux ont probablement été motivés par des attentes personnelles et ceci montre combien la vie dans la cour était vue et désirée par des hommes et des femmes qui n'avaient peut-être jamais vu le roi.

En ce qui concerne João de Castro, il passa de la politique à la prophétie et formula une version portugaise du mythe du Roi Caché, de l'Empereur des Derniers Jours ou du Messie, selon les différentes croyances, et ce dans un contexte d'incertitude, de guerres de religion et de changement politique[38]. Nous savons bien que, dans ce contexte, D. Sébastien ne fut pas le seul à être attendu. Yves-Marie Bercé étudia, outre le cas portugais, celui du prince russe Dimitri – héritier de la Couronne impériale russe, mort en 1598 et «réapparu» en 1604 pour reprendre le trône – et l'apparition, en 1595, d'un prétendu fils du roi français Charles IX qui était mort en 1574[39]. On remarque donc en Europe, à cette période, la présence d'idées, d'intrigues et d'espoirs qui nous suggèrent tous la reprise ou la réappropriation de l'ancien mythe du Roi Caché. Or, sans être une nouveauté, sa réélaboration à partir de l'histoire portugaise et de ses événements tragiques, au XVIe siècle, a mis au jour une version originale: le sébastianisme. Et les échos de cette attente du roi Désiré seront longtemps entendus, même après la reprise de sa souveraineté

[38] Les exemples d'associations semblables dans toute l'Europe chrétienne, depuis le Moyen Âge, sont nombreux. Par exemple, les cas analysés par N. Cohn, *Na Senda do Milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa 1981, ou A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999 (Bibliothèque Albin Michel Histoire).

[39] Y.-M. Bercé, *O Rei Oculto. Salvadores e impostores. Mitos políticos populares na Europa Moderna*, São Paulo 2003. (éd. or. *Le Roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populares dans l'Europe moderne*, Paris 1990).

par le Portugal, en 1640. La nostalgie du passé glorieux a nourri diverses modalités d'attentes messianiques qui ont été réélaborées et réactualisées tout au long des siècles.

Finito di impaginare nel
mese di novembre 2023

La storia degli imperi è un ambito di ricerca piuttosto studiato, non altrettanto lo è quella dell'"imperialità" intesa come orizzonte concettuale di riferimento esemplare, che manca ancora di un approccio completo. Tuttavia, la diffusione e il successo dell'ideologia imperiale sono misurabili in relazione all'impronta che essa imprime nelle forme emulative delle monarchie non imperiali. I volumi di questa collana mirano a indagare tali aspetti, concentrando l'attenzione sugli "pseudo-imperi" cristiani che si sono costituiti nel Medioevo e nella prima Modernità. In altri termini, intendono esplorare tutte le modalità di quella che può essere definita "imperialità derivata" o "seconda": cioè le forme di imperialità che talvolta, sebbene in modo ricorrente, hanno caratterizzato quelle istituzioni di tipo monarchico o principesco che non potevano assumere il nome di impero, ma che ne hanno reinterpretato alcuni aspetti.

Questo libro, il quarto della serie *Imperialiter*, esplora il tema dell'escatologia imperiale del sovrano, che viene indagato nelle sue diverse manifestazioni e rappresentazioni. Evocando le suggestioni dei destini ultimi dell'umanità, il sovrano amplifica le forme della sua sovranità, associando a essa i tratti che la collegano alla seconda Parousia, quella definitiva del ritorno di Cristo (il modello regale per eccellenza), che condurrà alla fine dei tempi e di ogni sovranità terrena.

ISSN 2785-7905
ISBN 978-88-31309-26-4



